ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI : 128

KUR'AN VE HADİSTE RU'YET MESELESİ

Doç. Dr. Talât KOÇYİĞİT

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI : 128

KUR'AN VE HADİSTE RU'YET MESELESİ

Doç. Dr. Talât KOÇYİĞİT

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ. 1974

ÖNSÖZ

İslâm itikadiyatı içerisinde yer alan ru'yet meselei, Kelâm ilminin olduğu kadar, Tefsir ve Hadîs ilimlerinin de ilgi çekici konularından birini teşkil eder. Hadisçilerle kelâmcılar arasında cereyan eden şiddetli münakaşları ve bu münakaşaların neticesini araştırmaya koyulduğumuz zaman (Bkz. Hadîsçilerle kelâmcılar arasındaki münakaşalar, İlâhiyat Fak. yay. 1969) ru'yet meselesini de ana hatlarıyle gözden geçirmeyi ihmal etmemiş, fakat konumuzun bir gereği olarak bu meselenin teferruatına inememiştik. Bu araştırmamızda, o zamanki arzumuzu gerçekleştirme imkânını bulduğumuza inanıyoruz.

Aslında ru'yet meselesi, Kur'ân âyetlerinin ve Hazreti Peygamberden rivayet edilen sahîh hadîslerin de delâletiyle, İslâmî inancın bir cüz'ü olmak lâzım gelirken, bazı itikadî mezheblerin, meseleye ayrı bir görüş açısından bakmaları, onun vechesini değiştirmiş, hattâ bu mezhebler nazarında ru'yet inancı, İslâm dışı bir inanc hüviyeti bile kazanmıştır.

Diğer itikadî meselelerde olduğu gibi, ru'yet meselesinde de, İslâm toplumunun karşısına sert, ve sert olduğu kadar da başarılı bir şekilde dikilen mezheb, mutezile olmuştur. Onların aklî ve felsefî ilimlerde sağladıkları üstün başarı, itikadî konuları akılla izah etmelerinde ve hasımlarına karşı aynı usulle cephe almalarında sağladıkları başarının sırrını teşkil eder. Maamafih, itikadî bir konuda, kesinliği sâbit

olmuş naklî delillerin rağmına, aklın isbat ettiği farklı bir inancı başarılı bir netice saymanın mümkin olup olmayacağı da ayrı bir konudur ve bize öyle geliyorki, bunun münakaşası bile, her hangi bir fayda sağlamaktan uzaktır.

Ru'yet meselesi, konunun derinliğine inildiği zaman da anlaşılacağı vechile, Allah Ta'âlânın, Kıyamet Günü, O'na inananlar tarafından görüleceği inancından ibarettir. Bu inanç, Kur'ânı Kerîmde yer alan bazı âyetlerin ve Hazreti Peygamberden rivayet edilen bazı hadîslerin delâletiyle vücut bulmuş, delillerin şerh ve izahıyle de vuzûh ve kat'ıyet kesbetmiştir. Bununla beraber, yukarıda işaret ettiğimiz mutezile, bu inanca karşı gelmiş ve kendi zıt görüşlerini aklî delillerle isbat etmeğe çalışmışlardır. Buna göre karşımızda meselenin iki ayrı görünümü var demektir. Bir tarafta Kur'ân ve hadîsin isbat ettiği ru'yetin cevazı inancı; diğer tarafta mutezilenin aklî delillerle isbatına çalıştıkları ru'yetin ademi cevazı inancı.

İşte biz bu araştırmamızda, Kur'ân ve hadîse dayanan delilleri, gerek ehli sunnet ve gerekse mutezile yönünden ele aldık ve her iki gurubun, bunların şerh ve izahında takip ettikleri metodu ve ulaştıkları neticeyi münakaşalı bir şekilde açıklamağa çalıştık. Bu arada ve zaman zaman kendi görüş ve inançlarımızı da açıklamaktan çekinmedik.

Meselenin münakaşasına girerken, bilhassa belirtmek isteriz ki, Allah Ta'âlânın ru'yetinin cevazı konusunda mevcut deliller ve bu deliller üzerinde ortaya çıkan münakaşalar hakkında gerçeğe uygun toplu bir bilgi verebilmiş ve meselenin çözümlenmesinde yardımcı olabilmişsek kendimizi mutlu addedeceğiz.

Talât Koçyiğit

İÇİNDEKİLER

KUR'AN VE HADİSTE RU'YET MESELESİ

1. Ru'yet nedir?

Ru'yet, bazı Kur'ân âyetlerinin ve Hazreti Peygamberden rivayet edilen bazı hadîslerin delâletiyle, Allah Ta'âlânın Kıyamet günü mü'minler tarafından gözle görülmesidir. Sunnet ehline mensup müfessir, muhaddis ve mütekellimler, mü'minlerin âhırette Allah'ı göreceklerini, âyet ve hadîslerin zâhir manâlarına dayanarak isbat etmeğe çalışmışlardır. İslâm cemaatında azınlığı teşkil eden, önderliğini mutezilenin yaptığı havaric ve bazı mürcie fırkaları ise, âyetlerin zâhir manâlarını tevil ederek ve fakat ru'yeti isbat eden hadîslere hiç değer vermeksizin Allah Ta'âlânın görülemiyeceğini, görülmesinin imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Akaide taalluk eden diğer bazı konularda olduğu gibi, ru'yet meselesinde de zıt görüşleri savunan guruplar arasında, biribirlerini ithama kadar varan sert tartışmalar cereyan etmiştir. Fakat, gerek ru'yeti isbat eden ve Allah'ın Kıyamet Günü görüleceğini ileri süren ehli sunnet imamlarının ve gerekse ru'yeti nefyeden ve Allah'ın görülemiyeceğini iddia eden karşı gurup imamlarının, ru'yetin isbatında ve nefyinde aynı Kur'ân âyetlerini delil olarak kullanmaları konunun en ilgi çekici tarafını teşkil eder; yani, Kur'ânı Kerimde yer alan ru'yetle ilgili bir âyet, bir guruba göre ru'yetin vukubulacağını isbat eden bir delil iken, aynı âyet, karşı

gurubun nazarında ru'yetin imkânsızlığını ortaya koyan bir delil olmuştur. Bize göre bu nokta, ru'yet meselesinde, üzerinde ehemmiyetle durulması gereken bir husustur. Biz, şimdilik şu kadarına işaret edelim ki, eğer ru'yetin imkânsızlığını ileri süren mutezile ve diğer bazı mezheblerin, İslâm toplumu içerisinde sonradan türemiş oldukları gözönünde bulundurulursa, onların ru'yet meselesinde sahip oldukları görüşün ve ileri sürdükleri iddianın, İslâm'ın bidayetinden beri müslüman cemaatın sahip olduğu inancı cerhetmek ve delillerini çürütmek gayesini güttüğünü ve bu iş yapılırken, iddialarının isbatında, Kur'ânı Kerîmden karşı gurubun görüşlerini isbat eden delillerden başka hiç bir delile sahip bulunmadıklarını kabul etmek gerekir. Çünkü bir gurup, bazı delillere dayanarak bir görüşü isbat ederken, bir başka gurubun aynı görüşün zıddını yine aynı delillerle isbata çalışması başka türlü izah edilemez.

Gerek ru'yetin isbatında ehli sunnet imamlarının, ve gerekse nefyinde mutezile ve diğer bazı mezheb imamlarının Kur'âna dayanan delilleri aynı olunca, önce bu delillere işaret etmek, sonra da her iki gurubun bu delilleri anlayışlarındaki usûl veya metodu ve bunun neticesinde ortaya çıkan zıt görüşleri münakaşalı bir şekilde belirtmek daha faydalı olacaktır. Ru'yeti isbat eden hadîsler ise, onun nefyine delâlet eden tek bir hadîsin bile Hazreti Peygamberden rivayet edilmemiş olması cihetiyle, ehli sunnetin görüşünü takviye eden birer delil olarak ayrıca incelenecek ve karşı gurubun bu hadîsler hakkındaki görüşleri, yine münakaşalı bir şekilde belirtilmeğe çalışılacaktır.

2. Ru'yetin nefiy ve isbatında başvurulan Kur'ânî deliller

a. Birinci delil

و لما جاء موسى لميقاتنا كلمه ربه قال : رب ارنى انظر اليك . قال : لن ترانى و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى . فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، و خر موسى صعقا . فلما افاق قال : سبحانك تبت اليك و انا اول المؤمنين .

"Mūsā, tayin ettiğimiz zaman için gelipte Rabbı onunla konuştuğu zaman, dedi ki: Rabbım, bana (kendini) göster, sana bakayım. (Allah, ona şöyle) dedi: Beni göremezsin; fakat (şu) dağa bak; eğer yerinde durursa beni göreceksin. Rabbı dağda tecellî edince, onu unufak etti; Mûsâ da baygın düştü. Kendine geldiği zaman, şöyle dedi: Ya Rabbî, seni tenzih ederim, sana tövbe ederim. Ben mü'minlerin ilkiyim"[1].

Zikrettiğimiz bu âyet, çeşitli yönlerden, ehli sunnet imamlarına göre Allah Ta'âlânın âhırette görüleceğine delâlet eder. Mutezile imamları ise, aynı âyeti ru'yetin nefyi için bir delil olarak ileri sürmüşlerdir.

b. İkinci delil

لا تدركه الا بصار و هو يدرك الا بصار

"Gözler O'nu idrak etmez; fakat O, bütün gözleri idrak eder"[2].

Mezkûr âyette geçen "idrak" kelimesinin taraflarca farklı tefsir edilmesi neticesinde meydana gelen değişik manâlar, âyeti, hem ehli sunnet imamlarının ru'yetin isbatında, hem de mutezile imamlarının ru'yetin nefyinde başvurmaları gereken bir delil olarak ortaya koymuştur.

c. Üçüncü delil

و جوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة

"O gün yüzler vardır, Rablarına bakıp parıldıyan"[3].

---

1. Aʿrāf sûresi 7, 143.
2. Enʿām sûresi 6, 103.
3. Ḳıyāme sûresi 75, 22–23.

Bir evvelki âyet gibi, bu da, ehli sunnet imamlarının ru'yetin isbatında istinad ettikleri delillerden birisidir. Ancak Mutezile, âyette zikri geçen bazı harf ve kelimeleri değişik manâda tevil etmek suretiyle âyetin ru'yete delâletini nefyetmeğe çalışmışlar, fakat ru'yeti nefyeden bir delil olarak kullanmamışlardır.

d. Dördüncü delil

للذين احسنوا الحسنى و زيادة

"İyi davrananlar için Cennet ve nimetleri ve (bir de) ziyade vardır[4].

Âyetteki "ziyāde" kelimesinin manâsı üzerinde ortaya çıkan ihtilâf, ru'yet meselesinde de farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Şu kadar ki, ehli sunnet imamları, "ziyāde" kelimesinin tefsiri hakkında Hazreti Peygamberden nakledilen bir hadîse dayanarak, âyeti, ru'yetin isbatında bir delil olarak kullanmışlarken, mutezile imamları, Hazreti Peygamberin kelimeyle ilgili tefsirine itibar etmiyerek âyetin ru'yete delâletini nefiy ve ehli sunnetin görüşlerini cerhetmekle yetinmişler, fakat ru'yetin nefyine delil olarak ileri sürmemişlerdir.

e. Beşinci delil

كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون

"Hayır, onlar o gün muhakkak ki Rablarından mahcûb kalırlar"[5].

Kâfirler hakkında nâzil olan bu âyet, ehli sunnet imamları tarafından ru'yetin isbatı için bir delil olarak zikredilmiş; mutezile ise, âyette zikri geçen "maḥcūb" kelimesini diğerlerinden farklı bir şekilde tefsir etmek suretiyle, âyetin ru'yete delâletini nefyetmişlerdir.

---

4. Yūnus sûresi 10, 26.
5. Muṭaffifîn sûresi 83, 15.

Kur'ânı Kerîmden naklen zikrettiğimiz bu âyetler, her birisi hakkında kısaca verdiğimiz notlardan da anlaşıldığı vechile, ehli sunnet imamlarının ru'yeti isbat etmek ve Allah Ta'âlânın âhırette görülmesinin mümkin olduğunu ortaya koymak için ileri sürdükleri delillerdir. Mutezile ise, bu âyetlerden ilk ikisini, aksi görüşü savunmak için delil olarak kullanmışlar, diğerlerini, ehli sunnet görüşünün isbatında delil olarak kullanılamıyacağı gerekçesiyle tahlil ve tenkide tabi tutmuşlardır. İleride, üzerinde daha geniş bir şekilde duracağımız gibi, mutezilenin, Kıyamet Günü ru'yetin vukubulacağına delâlet eden hadîsleri de reddettikleri düşünülürse, görüşlerini isbat ve teyid edecek naklî deliller yönünden ehli sunnete nazaran bir hayli zayıf kaldıkları neticesine varmamak mümkin değildir. Bununla beraber onların, nakilden ziyade akla, ve naklî delilden ziyade aklî delile değer verdikleri gözönünde bulundurulursa, görüşlerinin isbatında Kur'âna dayanan delillere sâhip olup olmamalarının, netice üzerinde mühim bir tesir yapmıyacağını kabul etmek gerekir. Hattâ şunu da kaydetmek mümkindir ki, Kur'ânı Kerim, bütün âyetleriyle ru'yeti isbat eden bir manâ ile gelmiş olsaydı bile, mutezile akaidine aykırı düştüğü cihetle, her bir âyetin tefsir veya tevil ile bu akaidi destekler bir manâ kazanması mümkin olurdu. Çünkü Allah'ın Kıyamet Günü görülmesi mutezilenin tevhîd inancına aykırı idi. Bu konuyu daha iyi anlamak için, kısa da olsa, mutezile ve onların tevhîd inançları hakkında biraz durmak lâzımdır.

3. Mutezile ve tevhîd

Bilindiği gibi mutezile, Hicrî birinci asrın sonlarına doğru "murtekibu'l-kebîre" (büyük günah sâhibi) olan kişilerin, îman-küfür ikilisi içindeki yeriyle ilgili münakaşaların yoğunluk kazandığı bir sırada, el-Ḥasanu'l-

Başrī'nin talebelerinden olan Vāşıl İbn ʿAṭa' (80–131) nın "menzile beyne menzileteyn" görüşü ile hocasından ayrılması üzerine teşekkül etmiş bir mezhebtir[6]. Abbasiler devrinde terceme faaliyetine verilen hızla felsefî bilgilerin geniş çapta artması ve fikir hareketlerinin yoğunluk kazanması, mutezilenin gelişmesinde rol oynıyan başlıca âmil sayılır. Halifelerin de desteğini kazanan ve bilhassa el-Me'mūn devrinde (198–218) devletin resmî mezhebi olarak kabul edilen mutezile görüşü, İslâm akaidine taalluk eden usullerin aklî ve felsefî delillerin ışığı ve tesiri altında izahı esasına dayanmış, bu ise, "akıl ve nakil teâruz ettiği zaman akıl takdim olunur" formülü ile şöhret

6. Dördüncü Halîfe ʿAlī İbn Ebī Ṭālib'in, kendisine bey'at etmiyen ve ʿOsmān'ın katillerinin cezalandırılmasında ısrar eden Muʿāviye ile Şıffīn mevkiinde yaptığı savaş ve bu savaşın "ḥakem" usûlü ile neticelenmesinden sonra ʿAlī ordusunda ortaya çıkan "ḫurūc" hareketi tarihte meşhurdur. Tahkîmi kabul ettiği için ʿAlī'ye karşı ayaklanan ve "ḫavāric" adını alan büyük bir gurup, hem hatalı idaresinden dolayı ʿOsmān'ı, hem hilâfeti gasbettiğinden dolayı Muʿāviye'yi, hem de tahkîmi kabul etmek suretiyle hakkı olan hilâfeti Muʿāviye'ye kaptırdığından dolayı ʿAlī'yi büyük günah işlemekle suçlamış ve bunların kâfir olduklarını ileri sürmüşlerdir. Ne var ki, büyük günah işleyen (murtekibu'l-kebīre) kimselere kâfir denilip denilmiyeceği, müslümanlar arasında gittikçe şiddetlenen münakaşalara sebep olmuştur. İşte, el-Ḥasanu'l-Başrī meclisine de sıçrayan bu münakaşalar, talebelerinden Vāşıl İbn ʿAṭā-nın, büyük günah sâhibi kimseyi îman ile küfür arasındaki bir mevkide kabul ederek hocasına muhalefetle onun meclisinden itizal etmesine sebep olmuştur. Vāşıl İbn ʿAṭā' el-Ḥasanu'l-Başrī-den ayrıldıktan sonra ayrı bir ilim halkası vücûda getirmiştir ki, bu, mutezilenin nüvesini teşkil eder.

kazanan bir prensibin ortaya çıkmasına vesile olmuştur[7]. İleride, ru'yetle ilgili delillerin münakaşası yapılırken bu prensibin, meselenin mutezile yönünden verilen izahında ne derece rol oynadığı açıkça görülecektir.

---

7. Mutezile nazarında âyetlerin, veya daha umumî bir ifade ile naklin, akla aykırı düşmesi, yahut akıl ile nakil arasında teâruz vukubulması halinde aklın takdîm ve tercîh edilmesi keyfiyeti, "akıl ile nakil teâruz ettiği zaman, aklın takdîmi gerekir" şeklinde bir prensibin formüle edilmesine yol açmıştır. İbnu'l-Cevziyye bu konu ile ilgili olarak şu bilgiyi verir:"... Mutezile der ki: Akıl ve nakil teâruz ederse, aklın takdîmi gerekir; çünkü teâruz halinde, ne aralarında telif mümkin olur, ne de her ikisini birden ibtal etmek. Nakil takdîm olunamaz, zira akıl naklin aslıdır; eğer nakil takdîm olunursa, onun aslı olan akıl bâtıl olur; akıl bâtıl olunca naklin de butlanı gerekir ki, netice itibariyle hem akıl, hem de nakil bâtıl olmuş olur. Bu itibarla aklın takdîm edilmesi prensibi ortaya çıkar." (Bkz. *Eṣ-Ṣavāᶜıḳu'l-mursele*, s. 84). Mutezile, işte bu prensibe dayanarak akıllarına aykırı düşen bütün âyetleri tevil, hadîsleri ise, tevil zahmetine katlanmaksızın red etmişlerdir. Fakat İbnu'l-Cevziyye'nin açıkladığına göre bu prensip aslında yanlış vazedilmiştir ve doğrusu şöyle olmak lâzım gelir: İki semᶜī (naklî), yahut iki aklî, yahutta biri aklî diğeri naklî iki delil teâruz ederse, bu delillerin her ikisi de ya kat'îdir, ya zannîdir; yahutta biri kat'î diğeri zannîdir. Eğer her ikisi de kat'î ise, aralarında teâruz bulunmasına imkân yoktur; çünkü kat'î olan delil, medlûlünün de kat'î olmasını gerektirir. Anlayıştan mütevellid bir teâruz görülürse aralarının telîf edilmesi lâzım gelir. Akıl sâhibi hiç kimsenin bunda şüphesi yoktur. Eğer iki delilden biri kat'î diğeri zannî ise, ister aklî olsun ister naklî olsun, kat'î olan delil takdim olunur. Her ikisi de zannî ise, aralarından biri tercih edilir ve

İmamları arasında teferruata taalluk eden meselelerde bazı görüş ayrılıkları olsa bile, mutezilenin genellikle üzerinde ittifak ettikleri beş usûl vardır ki, ileri gelenlerinden el-Ḫayyāṭ'ın da belirttiği gibi[8], bu beş aslı kabul etmiyen kimse itizal ismine lâyık olamaz. Bu asıllar, sırasıyle tevḥīd, ʿadl, vaʿd ve vaʿīd, menzile beyne menzileteyn ve emr bi'l-maʿrūf nehy ʿanil'l-munkerdir[9]. Biz burada, konuyla ilgili olması bakımından yalnız "tevḥīd" aslı üzerinde kısaca durmakla iktifa edeceğiz. Esasen bu asıllar, kelâm kitaplarında yeterince açıklanmıştır.

Tevḥīd, mutezile mezhebinin en mühim ve en kuvvetli asıllarından birini teşkil eder. Her ne kadar bütün müslümanlar "lâ ilâhe illa'llah" sözü üzerinde ittifak etmiş olmaları dolayısıyle "tevḥīd ehli"nden sayılırlarsa da, mutezile, bu konuya ayrı bir ehemmiyet atfetmiş ve onun şerh ve tefsirinde son derece itina göstermişlerdir. Mutezile imamlarından en-Naẓẓām'ın ölüm döşeğinde "yâ Rabbî, sen herkesten daha iyi bilirsin ki, ben tevḥīdinin nusretinde kusur etmedim. Eğer latîf bir mezhebe itikad etmiş isem, sırf tevḥīdine sarılmak için itikad ettim. Tevḥīde muhalif ne varsa ben ondan berîyim. Onun için günahlarımı affet; ölüm sekerâtımı kolaylaştır"[10] diyerek

---

tercih edilen takdim edilmiş olur. Fakat aklî ve naklî iki delil arasında teâruz isbat ettikten sonra, mutlaka aklî olanın takdîm edilmesi gerektiğini ileri sürmek hatadır ve bundaki fesad malûm ve vazıhtır.

Bu taksime göre, eğer kat'î olan delil aklî ise, takdim aklî olan içindir; fakat aklî olduğu için değil, kat'î olduğu içindir. O halde, aklî olan delilin sırf aklî olduğu için takdîmi, yahut naklî olan delilin sırf naklî olduğu için terki hatadır (aynı yer).

8. Bkz. *el-İntiṣār*, s. 126.
9. Aynı yer.
10. Aynı eser, s. 41–42.

duâ etmesi, mutezilenin tevḥīde ne derece ehemmiyet verdiklerini gösterir. Zaten bu ihtimam dolayısıyledir ki, İslâm toplumu içerisinde yalnız kendilerinin "tevḥīd ehli" olduklarını iddia etmişlerdir[11].

Mutezileyi tevḥīd üzerinde durmağa ve ona ayrı bir itina göstermeğe sevkeden çeşitli sebepler vardır. Her şeyden önce Kur'ânı Kerîm, zâhiri tecsîme delâlet eden bazı âyetlerle Allah Ta'âlâ için "Allah'ın eli onların elleri üzerindedir"[12] demek suretiyle "el" isbat etmiş, yahut zâhiri cihete delâlet eden bazı âyetleriyle "O'nun ᶜArş üzerinde istivā ettiğini"[13] veya "semada bulunduğunu"[14] belirtmiş; fakat "hiç bir şey O'nun misli gibi değildir"[15] demek suretiyle de, O'nu her türlü noksan sıfatlardan tenzih etmiştir.

Hazreti Peygamber devrinden beri müslümanlar da tenzihe inanıyorlar ve İslâm'ın bir tevḥīd ve tenzîh dini olduğunu kabul ediyorlardı. Ancak teşbîh ve tecsîme delâlet eden âyetler bahis konusu olduğu zaman, bu âyetlerin zâhirine de inanmanın gerektiğini ileri sürüyorlar; fakat bu âyetlerin şerh ve izahına, yahut mutezile deyimiyle teviline gerek görmüyorlardı; çünkü onlara göre bir âyetin tevili, Allah'ın sözü değil, tevili yapan kimsenin sözünden ibaret olurdu. Keza tevil neticesinde elde edilen manânın, Allah Ta'âlânın âyetle kasdettiği manâya uygun olduğunu ileri sürmek de mümkin değildi. Nitekim ehli sunnet imamlarından nakledilen haberler bu görüşü teyid etmektedirler. Meselâ Aḥmed İbn Ḥanbel, bu konuya ışık tutacak bir şekilde şöyle demiştir: "Allah Ta'âlâ,

11. Bkz. aynı eser, s. 13–14.
12. Fetḥ sûresi 48, 10.
13. Aᶜrāf sûresi 7, 54.
14. Mulk sûresi 67, 16.
15. Şūrā sûresi 42, 11.

bizzat kendisinin, Kur'ânda kendisini ve peygamberinin O'nu vasfettiği sıfatlardan başka sıfatlarla tavsif olunamaz. Bu hususta Kur'ân ve hadîsin dışına çıkılmaz. Biz şunu biliriz ki, Allah Ta'âlânın bu sıfatlarla tavsifi haktır; bunda gerçeğe aykırı bir husus yoktur ve manâsı, Allah Ta'âlânın, sözleriyle murad ettiği manâ olarak bilinir. Bununla beraber, O'nun esmâ ve sıfatlarıyle birlikte zikredilen mukaddes nefsi ve fiilleri bakımından hiç bir benzeri yoktur. Biz inanırız ki, O'nun hakikaten bir zatı, hakikaten fiilleri vardır; keza hakikaten sıfatları vardır; fakat ne zâtında, ne sıfatlarında ve ne de fiillerinde hiç bir şey O'nun misli gibi değildir. O, noksanlık ve hudûsu gerektiren her şeyden münezzehtir; kemale müstehaktır"[16].

Mālik İbn Enes, Allah Ta'âlânın "ʿArş üzerine istivā ettiğini" bildiren âyeti hatırlatarak istivānın keyfiyeti hakkında sual soran bir şahsa "istivā mechul, keyf makul değildir; buna inanmak vâcib, sual sormak da bidattır" demiş[17], eş-Şāfiʿī ise, "benim üzerinde bulunduğum, Sufyān, Mālik ve diğer hâdîsçilerin de üzerinde bulunduklarını gördüğüm sunnet hakkındaki söz, Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muḥammed'in O'nun elçisi olduğuna, Allah'ın semada ʿArş üzerinde bulunduğuna, mahlukatına dilediği şekilde yaklaşacağına ve istediği şekilde dünya semasına ineceğine şehadetle ikrardan ibarettir"[18] görüşünü ileri sürmüştür.

Görüldüğü gibi, bu görüşlerde de Allah'ın tevḥīdi ikrar edilmiş ve tenzihine itina gösterilmiştir; ancak bu

16. İbn Teymiye, *Risāletu'l-Ḥamaviyye* (Mecmūʿ atu'r-resā'il içinde), I. 428.
17. El-Beyhaḳī, el-*Esmā'* ve'*ṣ-ṣıfāt*,s. 408–409.
18. Ez-Ẕehebī, *Kitābu-l-ʿuluv*, (el-Menār içinde) XVII. 661–662.

tenzih, Allah'ın, kendisini tavsif ettiği sıfatların ikrarı ile birlikte olmuş, bu sıfatların reddi cihetine gidilmemiştir; çünkü bu sıfatlar, Allah'ın, kendisi için isbat ettiği sıfatlardan başkası değildir ve kul için bunları ikrar etmekten başka bir çıkış yolu yoktur.

Mutezile ise, yukarıda bir kaçını misal olarak zikrettiğimiz ehli sunnet imamlarından daha farklı bir yolu takip etmişler, onlardan daha cüretli bir görüşle tenzih âyetlerini şerh ve tahlil ederek, Allah Ta'âlâ için "yed" (el), "vech" (yüz) ve ʿArş üzerinde istiva isbat eden âyetleri ve benzerlerini, tefsirine büyük ehemmiyet verdikleri ténzih âyetlerine muvafık bir şekilde izah etmeğe çalışmışlardır. Onlara göre, İslâm dini tevḥīd ve tenzîh dinidir; bütün müslümanlar bunun üzerinde ittifak etmişlerdir; o halde Allah için el, yüz, istivā, fevḳ, taḥt vs. isbat eden ve zāhiri tenzihe aykırı düşen âyetleri, ona muvafık gelecek şekilde tevil etmek lâzımdır. Müteşabih olan bu âyetlerin manâsını anlamaksızın onlara inanmak kâfi gelmez; çünkü akıl, kuru îmanla tatmin olmaz. İşte, mutezile bu görüşten hareketle ve Allah'ı mahlûkata has noksan sıfatlardan tenzih etmek maksadıyle şöyle demişlerdir:

"Allah birdir; hiç bir şey O'nun misli gibi değildir. Cisim değildir; arîz değildir; cüsse, suret, et, kan, şahıs değildir. Cevher, araz değildir. Rengi, tadı, kokusu, dokunulacak yeri yoktur. Harareti, soğukluğu, yaşlığı, kuruluğu, uzunluğu, genişliği, derinliği yoktur. Birleşmesi ayrılması, hareketi sükûnu yoktur. Ba'zı cüz'ü, cevarih veya âzâsı yoktur. Yönü, sağı, solu, önü, arkası, üstü, altı yoktur. Hiç bir mekân O'nu ihata etmez. Üzerine zaman cereyan etmez. Bir yerde uzleti, hulûlü câiz olmaz. Mahlûkatın hudûslarına delâlet eden sıfatlardan her hangi biriyle tavsif olunmaz. Nihayetle, mesaha ile, çeşitli yön-

lere gidişle tavsif olunmaz. Doğurtucu değildir; doğmuş da değildir. Hiç bir kudret O'nu ihata etmez. Hiç bir örtü O'nu kuşatmaz. Hiç bir his O'nu idrak etmez. İnsanlarla kıyas edilmez; hangi yönden olursa olsun hiç bir mahlûka benzemez. Üzerine âfât cereyan etmez. Hakkında hatıra gelen her şey, veya tasavvur olunan her zan O'na benzemez. Ezelden beri, muhdes olan her şeyin evveli, sâbıkı ve mukaddemidir. Mahlûkattan önce mevcuttur. Ezelden beri Âlim, Kaadir ve Hayydir; ebede kadar da böyledir. Gözler O'nu görmez; ebsar O'nu idrak etmez. Vehimler O'nu ihata etmez. Kulakla işitilmez. Bir "şey" dir, fakat eşya gibi değildir. Âlim, Kaadir ve Hayydir; fakat yaşayan ve kaadir olan âlimler gibi değildir. Yalnız başına kadîmdir O'ndan başka kadîm yoktur. İnşa ettiği şeyin inşasında ve halk ettiği şeyin halkında yardımcısı yoktur. Mahlûkatı geçmiş bir örneğe göre halketmemiştir. Bir şeyin halkı, bir başka şeyin halkından O'na daha kolay veya daha güç gelmez. O'na fayda veya zarar gelmesi, neşe ve lezzetin, eza ve elemin vâsıl olması câiz değildir" [19].

Görüldüğü gibi mutezile, selbî sıfatların delâletiyle tenzihi, felsefî bir görüşle tahlil, ve tevḥîdi aklın kabul edebileceği bir biçimde izah etmeğe çalışmışlardır. Yukarıda el-Eşʿarī'den naklen verdiğimiz görüşleri, onların, "leyse ke-misḻihi şey'un" (hiç bir şey O'nun misli gibi değildir) âyetinin[20] en derin ve en vâzıh tefsirlerinden ibarettir. Bu görüşe ve bu neticeye ulaştıktan sonra, artık mutezilenin, Kur'ânı Kerîmde gelen ve zâhiri, sâhip oldukları bu görüş ve düşünüşe aykırı düşen her âyeti tevil etmekten ve ona kendi görüş ve düşünüşlerine uygun manâlar bulmaktan başka yapacak iş kalmamıştır. Ni-

19. El-Eşʿarī, *Maḳālātu'l-İslāmiyyīn*, I. 148.
20. Şūrā sûresi 42, 11.

tekim "Yahudiler, Allah'ın eli sıkıdır, dediler. Bu dediklerinden dolayı elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar. Halbuki O'nun iki eli de açıktır ve nasıl dilerse infak eder"[21] âyetinde geçen "elin bağlı veya sıkı olmasını" cimrilikle, "açık" olmasını da cömertlikle tevil etmişler ve bunlara delâlet eden kelimelerin, Allah'ın cömertliğini isbat, cimriliğini O'ndan nefyetmek maksadıyle mecazî manâda kullanıldığını söylemişlerdir[22].

---

21. Mā'ide sûresi 5, 64.
22. Bkz. Ez-Zemaḫşerī, *el-Keşşāf ʿan ḥaḳāʾiḳi't-tenzīl* (Mışır 1318), 424–5.
El-Buḫārī, Kitābu't-tevḥīd'de"li mā ḫalaḳtu biyedī" âyetini başlık olarak koyduğu bâb içerisinde "yed"ile ilgili dört hadîs zikretmiştir. Bu bâbın şerhinde İbn Ḥacer, İbn Baṭṭāl'a atfen şu açıklamayı yapmıştır: Allah'ın iki elinden bahseden bu âyet, O'nun iki zât sıfatına delâlet eder. Yoksa müşebbihenin dediği gibi bunlar, iki uzuv olmadığı gibi, muattıladan cehmiyyenin iddialarını ve kelimeyi "kudret" manâsında tevil edenlerin görüşlerini de reddetmeğe kâfidir. Zira Allah'ın tek bir kudreti olduğunu ileri süren müsbiteye karşı cehmiyye, O'nun zâtından kâdir olduğunu söyliyerek kudretini nefyetmişlerdir. Fakat âyet, "yed" in kudret manâsında olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü bu hitapla Ādem'in iblîse üstünlüğü gösterilmiş ve bu sebeple Ādem hakkında "onu bizzat kendi elimle yarattım" denilmiştir. Eğer "yed", kudret manâsında olsaydı Ādem'le İblīs'in aynı kudretle yaratılmaları bakımından aralarında hiç bir fark olmamak gerekirdi. Keza İblīs, kendisine niçin secde etmediği sorulduğu zaman "aramızda ne fark var ki; onu topraktan, beni de ateşten yarattın" dediği gibi "beni kudretinle yarattın; onu da kudretinle yarattın" derdi (*Fetḥu'l-bārī bi şerḥı'l-Buḫārī* (Mışır 1319), XIII. 305). Bu açıklama, "yed" kelimesinin, mutezile tarafından "kudret" manâsında da tevil edildiğini

Allah Ta'âlânın ʿArş üzerinde istivāsını ise, O'nun hükümranlığından kinaye olmakla izah etmişler, yahut "istivā" kelimesine "istilâ" manâsı vermişlerdir[23].

"Vech" (yüz) ve "ayn" (göz) gibi kelimelerin kullanılışını da aynı ölçülerle tevil ederek, meselâ, "vechu'llah" ibaresinde geçen "vech"i, "Allah'ın zâtı" manâsında almışlar[24], "ayn" (göz) kelimesini de "ilim" manâsında tevil etmişlerdir.

Allah Ta'âlânın her hangi bir cihette bulunmasını O'ndan nefyetmek için, meselâ, "fevklarında olan Rablarından korkarlar"[25] meâlindeki âyette geçen "fevḳ" kelimesini, ya "korkarlar" fiiline talik ederek "Allah'ın, fevklarından (üzerlerinden) kendilerine azab göndermesinden korkarlar" manâsında; ya da "fevḳ" kelimesini "Rab" ba talik ederek "âlî ve kâhir olan Rablarından korkarlar" manâsında tevil etmişlerdir[26].

Mutezile, tenzih maksadıyle buldukları bu metodu, cihete, âzâya ve teşbihe delâlet eden ve zâhiri tevḥīdin aslına aykırı düşen bütün âyetlere tatbik etmişler ve yukarıda zikrettiğimiz bir kaç misalde de görüldüğü gibi, bu âyetleri prensiplerine uygun düşecek şekilde tevil etmişlerdir.

Ciheti nefyetmişlerdir; çünkü cihetin isbatı mekân (yer) ın isbatını gerektirir; mekânın isbatı ise, cismiyyetin isbatına yol açar. O halde zâhiri cihete varan her âyeti tevil etmek lâzımdır ki, neticesi cismiyyetin isbatına var-

---

göstermektedir. Bu hususta bkz. el-Eşʿarī, *Maḳālāt*, I. 208.

23. Ez-Zemaḫşerī, *el-Keşşāf*, II. 238. Keza bkz. el-Eşʿarī, *Maḳālāt*, I. 150, 201.
24. El-Eşʿarī, *Maḳālāt*, I. 208.
25. Naḥl sûresi 16, 50.
26. Ez-Zemaḫşerī, *el-Keşşāf*, II. 166.

masın. "Yed" (el), "vech" (yüz) ve "ayn" (göz) gibi cismiyyete delâlet eden bütün âyetlerde de durum aynıdır: Allah Ta'âlâ cisim değildir; çünkü her cisim, uzunluk, genişlik, cihet vs. gibi bir çok ârâza muhtac olduğu için muhdestir; halbuki Allah muhdes değildir, kadîmdir.

Allah Ta'âlâdan cismiyyetin nefyi, cihetin nefyini gerektirdiğine göre, cihetin nefyi de, O'nun gözle görülmesinin nefyini gerektirir; zira görülen her şey, gören için, belirli bir cihettedir. Allah Ta'âlâ için cihet olmadığına göre, O'nun ru'yeti de bahis konusu olamaz.

İşte, mutezile ve onların tevḥîd akîdesiyle ilgili olarak vermeğe çalıştığımız bu kısa bilgi, bu mezhep taraftarlarının, Allah'ın ru'yetini, her şeyden önce nasıl aklî ve felsefî delillerle nefyetmeğe çalıştıklarını göstermeğe kâfi gelecektir. Bu sebepledir ki, yukarıda, "mutezile ve tevhîd" konusuna girmeden önce bir hususa dikkatı çekmiş ve "şunu da kaydetmek mümkindir ki, Kur'ânı Kerîm, bütün âyetleriyle ru'yeti isbat eden bir manâ ile gelmiş olsaydı bile, mutezile akaidine aykırı düştüğü cihetle, her bir âyetin, tefsir veya tevil suretiyle bu akaidi destekler bir manâ kazanması mümkin olurdu" demiştik. Filhakika mutezile, aklî yolla ulaştığı bu neticeyi, Kur'ânı Kerîmden aldıkları iki naklî delille ve fakat her iki delili de tevil etmek suretiyle, teyid ve takviye etmeğe çalışmışlardır. Bu deliller, ru'yetin isbat hususunda ehli sunnet imamlarının da delilleri olması bakımından dikkata şayan bir münakaşa konusu olarak, üzerlerinde durulması gerekir.

4. Delillerin münakaşası

Birinci delil:

"Musâ' tayin ettiğimiz zaman için gelipte Rabbı onunla konuştuğu zaman, dedi ki: Rabbım, bana

(kendini) göster, sana bakayım. (Allah ona şöyle) dedi: Beni göremiyeceksin; fakat şu dağa bak; eğer yerinde durursa beni görürsün. Rabbı dağda tecellî edince, onu unufak etti; Mûsâ da baygın düştü. Kendine geldiği zaman şöyle dedi: Yâ Rabbî, seni tenzih ederim, sana tövbe ederim. Ben mü'minlerin ilkiyim"[27].

Yazımızın başında da metniyle birlikte zikrettiğimiz bu âyet, ehli sunnet imamlarının ru'yetin isbatında olduğu kadar, mutezile imamlarının da onun nefyinde başvurdukları ve biribirine tamamiyle zıt olan görüşleri isbat etmek için ileri sürdükleri delillerden birisidir. Keza âyet, ehli sünnete göre çeşitli yönlerden Allah'ın görülmesinin mümkin ve câiz olduğuna delâlet ettiği gibi, mutezileye göre de çeşitli yönlerden Allah'ın görülmesinin imkânsızlığına delâlet eder.

Ehli sunnete göre, âyetten anlaşılan manâ, Mūsā (a.s.) nın ru'yet isteğinde bulunmasıdır; bir başka ifade ile Mûsâ (a.s.), Rabbını görmek istediğini kendisine açık bir dille söylemiş ve "Rabbım, bana (kendini) göster, sana bakayım" demiştir. Bu istek, O'nun görülmesinin mümkin olduğuna delâlet eder. Eğer bu mümkin olmasaydı, Mūsā (a.s.), mümkin olmıyan ve Allah Ta'âlâ üzerine câiz bulunmıyan bir şeyi istemek durumuna düşmüş olurdu ki, bu, bir peygamber için düşünülmesi doğru olmıyan bir davranıştır. Bununla beraber, Mūsā (a.s.) nın, Allah Ta'âlâyı görmek istemesi, iki ihtimal içinde mütalâa edilebilir. Birincisi, Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu bilmediği için böyle bir istekte bulunmuş olmasıdır ki, bu ihtimal, Mūsā (a.s.)nın Allah'ın bir peygamberi olması ve tevḥīd konusunda câhil olmasının imkânsız bulunması dolayısıyle son derece zayıf bir ihtimaldir ve Mūsā (a.s.)

27. Aʿrāf sûresi 7, 143.

hakkında düşünülmesi mümkin değildir. Zira mutezile ve onların tevḥîd görüşü ile ilgili bahsimizde de açıkladığımız gibi, nasıl onlar aklî delillere istinaden Allah'ın görülemiyeceği ve görülmesinin mümkin olmadığı neticesine varabilmişlerse, Mūsā (a.s.)nın da bir peygamber olarak bitarîkıl evlâ aynı neticeye varması tabiidir ve böyle bir neticeye vardıktan sonra, mümkin olmıyan bir şeyi Allah'tan istemesi de düşünülemez. Binâanaleyh bu mütalâa, bize, birinci ihtimalin yani Mūsā (a.s.)nın, Allah'ın görülüp görülemiyeceğini bilmeden böyle bir istekte bulunmuş olabileceği ihtimalinin vârid bulunmadığını gösterir.

Mūsā (a.s.)nın ru'yet talebinde bulunması hakkında akla gelebilecek ikinci ihtimal, birinci ihtimalin aksi olan düşüncedir ki, bu, Mūsā (a.s.)nın ru'yetin mümkin olup olmadığını bilerek malûm istekte bulunmasıdır. Görüldüğü gibi bu ihtimal de, kendi içerisinde iki ayrı ihtimali taşımaktadır. Birincisi, ru'yetin mümkin olmadığını bildiği halde ru'yet talebinde bulunmasıdır. Bir peygamber hakkında böyle bir ihtimalin düşünülmesi mümkin değildir; çünkü Kur'ânı Kerîmde, Allah'ın kanunlarına aykırı isteklerde bulunan bazı peygamberlerin Allah Ta'âlâ tarafından nasıl itâba maruz bırakıldıklarını gösteren apaçık misaller vardır. Bunlardan biri, Nūḥ (a.s.)un, tufan günü oğlunun kâfir olarak boğulup ölmesi üzerine "Rabbım, oğlum benim âilemdendi. Doğrusu senin va'din haktır. Sen, hükmedenlerin en iyi hükmedenisin" demiş, Rabbı da ona, "ey Nūḥ, o senin âilenden sayılmaz; çünkü kötü bir iş işlemiştir. Öyle ise, bilmediğin şeyi benden isteme. Sana öğüt veriyorum: Câhillerden olma"[28] karşılığını vermiştir.

Ādem (a.s.)in eşiyle birlikte, yaklaşmaları yasaklanan ağacın meyvesini yemeleri üzerine vârid olan ıtâb âyeti

28. Hūd sûresi 11, 42, 45, 46.

de böyledir ve şöyle denilmiştir: "Bunun üzerine ikisi de o ağacın meyvesinden yediler de ayıp yerleri görünüverdi. Cennet yapraklarıyle örtünmeğe koyuldular. Âdem Rabbına baş kaldırdı ve yolunu şaşırdı. Rabbı yine de onu seçip tövbesini kabul etti ve ona doğru yolu gösterdi"[29].

Zikrettiğimiz bu iki misal, bazen peygamberlerin hatalı davranışları dolayısıyle nasıl itâba maruz kaldıklarını göstermeğe yeterlidir. Oysa ki Mūsā (a.s.), ru'yetle ilgili isteğinden dolayı böyle bir ıtâba uğramamış, hiç olmazsa kendisine Nūḥ (a.s.) a söylendiği gibi "böyle bir şeyi benden isteme. Sana öğüt veriyorum: Câhillerden olma" denilmemiştir. Bundan anlaşılıyor ki Mūsā (a.s.), Allah'ın görülmesinin mümkin olmadığını değil, fakat aksine bunun mümkin ve Allah üzerine câiz olduğunu bilerek ve buna inanarak ru'yet talebinde bulunmuştur[30].

Allah Ta'âlâ, Mūsā (a.s.) yı, biraz önce zikrettiğimiz iki misalde görüldüğü gibi mezkûr isteğinden dolayı suçlamamış, buna karşılık, "beni göremiyeceksin; fakat, şu dağa bak; eğer yerinde durursa beni görürsün" demiştir. Bu ifade de, ru'yetin vukuu için ikinci bir delil niteliği taşır. Her ne kadar Allah Ta'âlâ, Mūsā (a.s.)nın ru'yet isteğine karşı "beni göremiyeceksin" demişse de, müteâkıb ibarede ru'yetin vukuunu, vukuu mümkin olan bir işe talîk etmiş ve "eğer dağ yerinde durursa beni göreceksin" demiştir. Dağın yerinde durması mümkin olan bir iştir ve nitekim Allah Ta'âlânın dağda tecellî etmesinden önce yerinde duruyordu. Binâanaleyh ru'yetin imkânsız olmıyan bir şeye muallak olması, ru'yetin de imkânsız bir şey olmadığına delâlet eder. Ne var ki Allah Ta'âlâ dağda tecellî edince, dağ paramparça olmuş, bir başka

29. Ṭaha sûresi 20, 121-122
30. Bkz. er-Rāzī, *et-Tefsīru'l-kebīr* (Matb. Âmire 1308), IV. 420.

ifadeyle yerinde durmamıştır. Bu şu demektir ki, Allah Ta'alâyı bu geçici dünyada görmek mümkin değildir ve esasen O'nun "beni göremiyeceksin" sözü de buna delâlet eder. Fakat mü'minlerin âhırette O'nu görecekleri daha başka kesin delillerle Kur'ânı Kerimde ortaya konulmuştur. Meselâ bir âyette, mü'minlerin Kıyamet Günündeki hallerinden bahsedilirken "o gün yüzler vardır, Rablarına bakıp parıldayan"[31], denilmiş, kâfirlerin bahis konusu edildiği bir başka âyette ise "onların o gün muhakkak Rablarından mahcûb kalacakları"[32] beyan edilmiştir. Kur'ân âyetlerinin biribirlerini tefsir ettikleri gözönünde bulundurulursa, zikrettiğimiz bu iki âyetin, Mūsā (a.s.) ile ilgili âyette "beni göremiyeceksin; fakat dağa bak, yerinde durursa beni görürsün" meâlinde gelen ibarenin ne ifade ettiği daha kolay anlaşılmış olacaktır[33].

Allah Ta'âlânın görülmesinin mümkin olduğuna delâlet eden diğer bir husus, Mūsā (a.s.)nın ru'yet isteğine karşı verilen cevap şeklidir. Filhakika Mūsā (a.s.), "Rabbım, bana (kendini) göster, sana bakayım" demiştir. Bu isteğin bir başka şekilde ve kısaca ifadesi "seni göreyim" olmak gerekir. Allah Ta'âlâ bu isteğe karşı görülmesini dağın istikrarına muallak bırakarak "beni göremiyeceksin" demiş, fakat görülmesinin imkânsız olması halinde, mezkûr isteğe karşı verilmesi gereken cevabı vermemiş-

31. Ḳıyāme sûresi 75, 22–23.
32. Muṭaffifīn sûresi 83, 15.
33. Yukarıda zikrolunan ilk iki âyetten birincisi mü'minlerle, ikincisi ise kâfirlerle ilgilidir ve bu âyetlerde, onların Kıyamet Günü Karşılaşmaları mukadder olan durumdan bahsedilmektedir. Her üç âyet beraberce mütalâa edilecek olursa, mü'minlerin Kıyamet Günü Rablarını görecekleri, fakat kâfirlerin bundan mahrum kalacakları anlaşılır. Ancak bu görme işi dünyada mümkin olmasa bile âhırette gerçekleşecektir.

tir. Eğer gerçekten Allah Ta'âlânın görülmesi mümkin olmasaydı, Mūsā (a.s.)nın "seni göreyim" isteğine karşı verilmesi gereken bu cevab "ben görünmem" olurdu. Nitekim elinde bir taş tutan kimseye, birisi, "şu taşı ver de yiyeyim" dese buna karşı verilmesi beklenen cevap "bu taş yenmez" cevabıdır. Hiç kimse mezkûr isteğe karşı "bu taşı yeme" demez. Bunun gibi, "seni göreyim" isteğinin karşılığı da "ben görünmem" şeklinde olur, fakat "beni görmiyeceksin fakat dağa bak, yerinde durursa görürsün" denilmezdi. Böyle denildiğine ve görülmesi dağın istikrarına talik edildiğine göre, verilen cevabı "bu halinle, veya bu dünyevî yaratılışınla beni göremezsin. Nitekim şu dağa bak; o bile azametine rağmen beni görme fiiline tahammül edemez, takat getiremez" manâsında anlamak gerekir. Ve filhakika Allah dağda tecellî ettiği zaman, dağ paramparça olmuştur[34].

Allah'ın dağda tecellisi, Mūsā (a.s.) ile Rabbı arasındaki muhavereden çıkartılan neticeye göre, dağın Allah'ı görmesi demektir. Çünki Mūsā (a.s.), Rabbına "seni göreyim" demiş. Rabbı ise ona "beni göremezsin; fakat dağa bak; o yerinde durursa - yani beni görmeğe tahammül edebilirse - sen de beni göreceksin" cevabını vermiştir. "Rabbı dağda tecellî edince -yani dağ O'nu görünce- paramparça olmuştur"[35]. Bu açıklamadan da anlaşılıyor

34. Er-Rāzī, *Tefsīr*, IV. 421.
35. Her ne kadar dağın cansız bir madde olduğu ve bir şeyi görmesinin mümkin bulunmadığı düşünülebilirse de, Kur'ânı Kerîmde bu türlü cansız maddelere Allah Ta'âlânın hitabettiğini gösteren pek çok âyet bulmak mümkindir. Mesalâ "ey dağlar ve kuşlar, Dāvūd tesbih ettikçe siz de onu tekrarlayın..." (Sebe' sûresi 34, 10), "yere, suyunu çek, göğe de, ey gök sen de tut, denildi" (Hūd sûresi 11, 44) meâlinde gelen âyetler, Allah Ta'âlânın, bu gibi

ki, Allah Ta'âlâ görülebilecek olan bir varlıktır ve O'nun görülebilir olmasıyle, dağın veya Mûsâ (a.s.)nın O'nu görememesi veya görmeğe takat getirememesi arasında elbette fark vardır. Mühim olan O'nun görülebilir olmasıdır. Görme fiili gözle gerçekleştiğine göre, bu geçici dünyada gözün görülebilir bir şeyi görememesi, o şeyin görülmez cinsten olduğuna değil, fakat gözün onu görme kudretinin noksanlığına delâlet eder. Göz, aslında bir âlettir; gözlük, dürbin ve buna benzer bir takım âletlerin keşfedilmiş olmasıyle, göz dediğimiz âletin kudreti biraz daha artmış ve önceden görülemez dediğimiz şeylerin bir çoğu bunlar vasıtasıyle görülebilir olmuştur. Milyonlarca kilometre mesafedeki bir yıldızın bugün müşahede edilebilmesi yahut bir damla kanda bulunan milyonlarca hayvancığın görülebilmesi, bazı şartların tahakkuk etmesine ve onların görülmesine engel teşkil eden bazı hâillerin kalkmasına bağlı olduğuna göre, dünyadan elbette çok farklı olan âhırette, insanın, mevcud olduğundan şüphe etmediği Rabbını görmesi, ora ile ilgili şartların tahakkuku ve engellerin kalmasıyle niçin mümkin olmasın? Oysa ki bir şeyin görülebilmesi için akla gelen ilk şart, onun mevcud olmasıdır. Görülmesi imkânsız olan şey ise yalnızca "madûm" dur. Allah Ta'âlâ "mevcûd" olduğuna göre, şu anda tasavvur etmekten âciz bulunduğumuz şartların tahakkuku ile O'nun görülmesi mümkin olacaktır.

Netice itibariyle, üzerinde durmuş olduğumuz âyet, ehli sunnete göre, Allah Ta'âlânın görülmesinin mümkin olduğunu gösteren açık bir delildir. Her ne kadar Mûsâ (a.s.) ya "beni göremiyeceksin" denilmişse de, bu, görme işinin o an için nefyedildiğine delâlet eder. Âyette O'nun

---

cansız maddelerde hayat ve akıl yarattığını gösterir. Bu bakımdan dağın Allah Ta'âlâyı görmesi aklen mümkin olan bir şeydir.

Kıyamet günü de görülmesinin nefyedildiğini gösteren hiç bir delâlet yoktur[36].

Mutezile imamlarının, mezkûr âyeti ru'yetin imkânsızlığına, yani Allah Ta'âlânın gözle görülmesinin mümkin olmadığına delil göstermelerine gelince, tevḥīdle ilgili görüşlerini açıklamağa çalışırken de belirttiğimiz gibi, onların nazarında aslolan akıldır; nakil ise, aklı teyid ettiği müddetçe muteber sayılır. Fakat naklin zâhiri, akla aykırı düşerse, bu takdirde nakli, aklın kabul ettiği manâ ile tevil etmek gerekir. Mutezile, bu prensipten hareketle, ehli sunnetin ru'yetin isbatında delil olarak kullandıkları Mūsā (a.s.) âyetini aksi görüşün isbatında veya ru'yetin nefyinde kullanmışlardır; ancak, biraz önce işaret ettiğimiz prensipleri dolayısıyle, bazen uzak sayılabilecek tevillere gitmişler; bazen de farklı tevillerin ortaya çıkması dolayısıyle, bizzat kendi imamları arasında, âyetin manâsına taalluk eden görüş ayrılıkları belirmiştir.

Mutezileye göre, Mūsā (a.s.) kıssasındaki "Rabbım, bana (kendini) göster" sözü ile Allah Ta'âlânın bu isteğe "beni göremiyeceksin, fakat dağa bak, eğer yerinde durursa beni görürsün" cevabı, O'nun görülemiyeceğine bir delil teşkil eder. Allah Ta'âlâ bu âyetle Mūsā (a.s.)nın kendisini görmesini nefyetmiş; ru'yetin vukuunu dağın istikrarına talik, sonra da dağı paramparça etmek suretiyle bu nefyi tekid etmiştir. Bununla şunu göstermiştir ki,

---

36. Her ne kadar mutezileye göre âyette geçen لَنْ (len) harfi istikbale muzaf nefyin tekidi manâsında kullanılmış ise de, ehli sunnete göre bu harf, hakkında sual vâkî olan şeyin nefyini tekid içindir. Sual, hemen o anda ru'yetin tahsili için vakî olmuştur ve لن ترانى sözü de bu talebin o anda nefyedilmesinden ibarettir; fakat harfin daimî bir nefiy ifade ettiği ileri sürülemez. (er-Rāzī, *Tefsīr*, IV. 422).

Mūsā (a.s.)nın O'nu görmesi, Araplar arasında meşhur olan "teb'īd" yolu ile ve vukuu mümkin olmıyan bir şeye talikı dolayısıyle vukubulmıyacaktır[37].

Araplar arasında meşhur olan ve bir şeyin vukuunu, vukuu mümkin olmıyan bir şeye talîk etmek suretiyle o şeyin de vukubulmıyacağını gösterme işine, Kur'ânı Kerîmden başka misaller de vermek mümkindir: "Doğrusu, âyetlerimizi yalan sayıp onlara karşı büyüklük taslayanlara göğün kapıları açılmaz. Deve iğnenin deliğinden geçmedikçe Cennete de giremezler. Suçluları böyle cezalandırırız"[38]. Bu âyet meâlinden anlaşıldığına göre, âyetleri yalan sayıp büyüklük taslayanların Cennete girmeleri, nasıl devenin iğne deliğinden geçmesine muallak kılınmış ise, Mūsā (a.s.)nın Rabbını görmesi de, aynı şekilde, dağın istikrarına talik edilmiştir. Keza, âyetleri yalanlayanların Cennete girmeleri, devenin iğne deliğinden geçmesi gibi nasıl imkânsız bir iş ise, Mūsā (a.s.)nın Rabbını görmesi de, dağın yerinde durması gibi imkânsız bir iştir[39].

Burada, şuna hemen işaret etmek gerekir ki, her iki âyette yapılan talîklar arasında, ilk anda göze çarpan belirli bir fark vardır. Zira devenin iğne deliğinden geçmesi, her ne kadar vukuu mümkin olmıyan bir iş ise de, dağın yerinde kalması, vukuu mümkin olmıyan bir iş değil-

---

37. Bkz. el-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār, *el-Muğnī fī ebvābi' t-tevḥīd ve'l-ʿadl* (Mışır?), IV. 161.
38. Aʿrāf sûresi 7, 40.
39. Bkz. el-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār, *el-Muğnī*, IV. 162. Bir şeyin vukuunu vukuu mümkin olmıyan bir başka şeye ta'lîk ile nefyetme keyfiyetine, bizim halk dilinde de rastlanır ve meselâ "balık kavağa çıktığı zaman bu işi yapacağım" denir ve balığın kavağa çıkması hiç bir zaman mümkin olmadığı cihetle, işin de hiç yapılmıyacağı ifade edilmek istenir.

dir. Nitekim ru'yet isteğinden önce yerinde duruyordu ve ru'yet isteğinden sonra Allah Ta'âlânın tecellî etmesi üzerine parçalanmıştı. Binâanaleyh bu parçalanma işinin, ru'yet isteğinin vukubulduğu zamana hâs bir durum olduğunu düşünmeğe engel teşkil edecek hiç bir delâlet âyette mevcut değildir[40].

Meşhur mutezile imamları Ebu'l-Huzeyl el-ʿAllāf ve Ebū ʿAlī el-Cubbā'ī ye göre "Rabbım, bana (kendini) göster; sana bakayım" meâlindeki âyet, gözle görme isteğine delâlet etmez. Mūsā (a.s.), bu sözü ile, "bana, âhırette zâhir olan âyet ve işaretler gibi öyle şeyler göster ki, bunlar zâhir olduğu zaman zarurî olarak seni bileyim" demek istemiştir. Nitekim Kıyamet Günü görülecek olan bu âyet ve işaretlere Kur'ânı Kerîmde yer verilmiş ve meselâ "gök, o gün, erimiş maden gibi olur; dağlar da atılmış pamuğa döner"[41], "Kıyamet Günü, her emzikli kadın emzirdiğini unutur; her hâmile kadın çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş gibi görürsün; halbuki sarhoş değillerdir[42] de-

---

40. Ebu'l-Ḥasan el-Eşʿarī'ye göre, Allah Ta'âlâ, ruyetin uzak ve imkânsız bir iş olduğunu beyan etmek isteseydi, sözü, vukuu imkânsız olan bir şeye bağlar, dağın yerinde kalması gibi vukuu mümkin olan bir şeye bağlamazdı; çünki dağı yerinde tutmak Allah Ta'âlâ için mümkin olan bir iştir; bu ise, O'nun görülür olduğuna delâlet eder. Nitekim şâire el-Ḥansā', harb halinde bulunduğu kimse ile barışmamak için sözü vukuu imkânsız olan bir şeye ta'lîk etmiş ve "zift karası, beyaza dönüşmedikçe harbettiğim kimselerle barışmam" demiştir. Allah Ta'âlâ Araplara kendi dilleriyle hitap etmiştir. Ru'yeti, vukku câiz ve mümkin olan bir şeye ta'lîk ettiği zaman, O'nun gözle görülmesinin mümkin olduğu anlaşılır bkz. el-*İbāne* (Ḥaydarābad 1367/1948), s. 12–13.
41. Meʿāric sûresi 70, 8–9.
42. Ḥacc sûresi 22, 2.

nilmiştir. İşte Mūsā (a.s.)nın görmek istediği şey, bunlara benzeyen alâmetlerdir. Yoksa onun, Allah üzerine câiz olmadığını bildiği halde ru'yet talebinde bulunması doğru değildir; fakat Mūsā (a.s.)nın ru'yetin câiz olup olmadığını bilmediği ileri sürülürse, bu takdirde Allah ve O'nun tevhîdi hakkında câhil olduğu kabul edilmiş olur ki, bu da, bir peygamber için câiz olmıyan bir haldir.

Mūsā (a.s.)nın bir takım alâmetlerin zuhuru ile Rabbını bilmek istemesine, bu istek üzerine dağın parçalanması da delâlet eder. Bu bakımdan, âyetten maksat ru'yet değildir ve ru'yetle ilgili bir delil olarak kullanılamaz[43].

---

43. El-Ķāżī ʿAbdul'l-Cabbār, *el-Muğnī*, IV. 162–163. Bazı mutezile imamlarının mezkûr âyetle ilgili bu tevili, âyetin diğer bazı mutezile imamları nazarında ru'yetin nefyi için delil olma vasfını ortadan kaldırması bakımından dikkata şayândır. Bu görüş, âyeti delil olarak ileri süren diğer mutezile tarafından elbette hoş karşılanmıyacak ve itiraza uğrayacaktır. Nitekim el-Ķāżī ʿAbdul-Cabbār, "ru'yet" kelimesi "naẓar" kelimesiyle birleşir ve الى (ilâ) harfi ile teaddî ederse, bununla gözle görmek manâsının kasdolunduğunu söyliyerek şeyhlerinin görüşünü çürütmeğe çalışmıştır (aynı yer).
Mezkûr âyeti, ru'yetin isbatında delil olarak kullanan ehli sunnete göre de bu tevil muhtelif yönlerden gerçeğe uygun değildir:
a. Eğer Mūsā (a.s.) Rabbından, bazı âyet ve işaretlerle zarurî bilgi istemiş olsaydı, mezkûr âyetin manâsı ارنى امرأ انظر الى امر ك olur, sonrada mef'ûl ve muzafın hazfedilmiş olması gerekirdi. Ancak âyetin siyakı bunun bâtıl olduğuna delâlet eder. Çünkü âyetin siyakında انظر اليك فلما تجلى للجبل – فسوف ترانى – قال لن ترانى gibi ibareler vardır; bütün bunların muzafın hazfine hamledilmesi doğru değildir.
b. Allah Ta'âlâ, Mūsā (a.s.) ya asâʾ, beyaz el, tufan gibi çeşitli âyetler göstermiştir. Bütün

Ebū ʻAlī el-Cubbā'ī ve oğlu Ebū Hāşim el-Cubbā'ī gibi bazı mutezile imamlarına göre, Mūsā (a.s.), ru'yeti kendisi için değil kevmi için istemiştir. Çünkü kavmi, onu durmadan sıkıştırıyor ve "yâ Mūsā, Allah'ı apaçık görmedikçe sana inanmıyacağız" [44] yahut "bize Allah'ı apaçık göster" [45] diyorlardı. Bunun üzerine Mūsā (a.s.), kavminden yetmiş kişi seçmiş ve va'dolunan vakitte dağa gelerek önce Rabbı ile konuşmuş, sonra da kavminin arzusuna tercüman olarak Rabbını görmek istemiştir. Beraberinde bulunan yetmiş kişi, onun Rabbıyle konuşmasını işitiyorlardı ve eğer Rabbı ona kendisini göstermiş olsaydı, diğerleri de onunla birlikte Allah'ı göreceklerdi. Fakat bilindiği gibi, Allah Ta'âlâ ru'yetini dağın istikrarına talîk etmiş, sonra da dağda tecellî edince, dağ parça parça olmuş ve onlar da O'nu görememişlerdir. Bundan da anlaşılır ki, Allah Ta'âlânın görülmesi mümkin değildir[46].

---

bunlardan sonra, Mūsā (a.s.)nın yeni bir âyet istemesi mümkin değildir.

c. Mūsā (a.s.), Allah Ta'âlâ ile vasıtasız konuşmuştur. Bu konuşma esnasında onun "bana açık bir âyet göster ki senin mevcud ve malûm olduğuna delâlet etsin" demesi bir peygambere yakışacak bir şey değildir. Bütün bunlar, mutezilenin mezkûr âyetle ilgili tevillerinin bâtıl ve fâsid olduğunu açıkça gösterir (bkz. er-Rāzī, *Tefsīr*, IV. 421).

44. Baḳara sûresi 2, 55.
45. Nisā' sûresi 4, 153.
46. El-Ḳāżī ʻAbdu'l-Cabbār, *el-Muğnī*, IV. 164; ez-Zemaḫşarī, *el-Keşşāf*, I. 506. El-Ḳāżī'nin açıkladığına göre bu görüş, Ebū ʻAlī el-Cubbā'ī'nin bir başka görüşüdür (bkz. aynı eser. IV. 218). Diğer görüşü, bundan evvel zikrettiğimiz teville ilgili idi ve bununla, mezkûr âyetin ru'yete delâleti nefyediliyordu. Ehli sunnet uleması, mutezilenin bu görüşüne de itiraz etmiş ve eğer Mūsā (a.s.), ruyet isteğini kavmi adına yapmış olsaydı "Rabbım,

Netice itibariyle mutezile, mezkûr âyete istinaden, ru'yetin dünya ve âhırette mümkin olmadığı görüşünü isbat etmeğe çalışmışlardır. Ancak âyetin şerh ve izahında veya tevilinde, dört kısımda mütalâa edilebilecek farklı görüşlere sâhip olmuşlar ve her görüşün sâhipleri, diğerlerine karşı o görüşü müdafaa etmişlerdir. Bu görüşleri şöyle özetlemek mümkindir:

1. Bir kısmı, Mūsā (a.s.)nın, ru'yetin Allah üzerine câiz olduğunu bilmeksizin bu istekte bulunduğunu söylemişlerdir. Çünki ru'yetin imkânsızlığını bilmek semâ'a veya naklî delile mütevakkıftır. Onun bilmemesi tevhîdi bilmediğine delâlet etmez. Bu görüş, sunnet ehli tarafından, mutezilenin aklî delillerle ru'yetin imkânsızlığını bilip de Peygamber olan Mūsā (a.s.)nın bilmemesinin, ona bir iftira olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.

2. Mutezilenin bir kısmı, Mūsā (a.s.)nın, kavmi adına ru'yet isteğinde bulunduğunu, bu isteğin reddedilmesiyle de ru'yetin imkânsız olduğunun anlaşıldığını ileri sürmüş-

---

kendini onlara göster, sana baksınlar" der, Rabbıda bu isteğe karşı "onlar beni göremiyecekler" cevabını verirdi. Hattâ ru'yeti yine de imkânsız olsaydı, Mūsā (a.s.), böyle bir isteğe kesinlikle manî olurdu. Nitekim kavmi "denizi geçtikten sonra puta tapan bir başka kavme rastladıkları zaman, ey Mūsā, onların tanrıları gibi bize de bir tanrı yap, demişler, Mūsā da onlara, doğrusu siz câhil bir kavimsiniz" diyerek onların bu isteklerini reddetmişti" (bkz. Aʿrāf sûresi 7, 138). Eğer Allah'ın görülmesi bu derece imkânsız bir iş olsaydı, Mūsā (a.s.), kavminin bu isteğini de reddederdi. Yahut hiç olmazsa kavmini, Allah'ın görülmesinin mümkin olmadığına kesin delillerle ikna ederdi (er-Rāzī, *Tefsīr*, IV. 422; Ebū Ḥayyān, *et-Tefsīru'l-kebīr* (*el-Baḥru'l-muḥīṭ*) Mıṣır 1328, IV. 383.

lerdir. Bunlara göre, Mūsā (a.s.)nın, ru'yetin imkânsız olduğunu bilmemesi düşünülemez. Sunnet ehli ise, bu görüşe de itiraz etmiş ve "Mūsā (a.s.)nın, kavmini imkânsız olan bir şeyi istemekten vazgeçirmesi, hiç olmazsa bu isteği onlara atfederek belirtmesi gerekirdi" demişlerdir.

3. Bazı mutezile, mezkûr âyetin ru'yete delâlet etmediğini, fakat Mūsā (a.s.)nın, Allah'ın marifetine müteallık ve Kıyamet Gününe hâs açık alâmetler istediğini ileri sürmüşlerdir. Ehli sunnet ulemâsı ise, bu tevilin, âyetin siyakındaki bütün muzafları hazfetmeğe yol açacağını ileri sürerek bu görüşü reddetmişlerdir.

4. Bazı mutezile imamları da, Mūsā (a.s.)nın aklî delille sâbit olan ru'yet imkânsızlığını naklî yoldan teyid ve takviye etmek maksadıyle yeni bir delil istediğini söylemişlerdir. Ehli sunnet imamlarına göre Mūsā (a.s.)nın istek tarzı, bu görüşü doğrulayacak mahiyette değildir[46*]

İkinci delil:

"Gözler O'nu idrak etmez; fakat O, bütün gözleri idrak eder"[47].

Bir evvelki âyet gibi bu âyet de, ehli sunnet ulemasına göre, Allah Ta'âlânın gözle görülmesinin mümkin olduğuna çeşitli yönlerden delâlet eder.

Âyetin ru'yete delâleti, mutezileye ru'yeti nefyetme imkânı veren "gözler O'nu idrak etmez" sözü ile, Allah Ta'âlânın iftiharı veya kendisini medhetmesi manâsının kasdedilmiş olmasıdır. Çünkü Allah Ta'âlânın görülmesi mümkin olmasaydı "gözler O'nu idrak etmez" sözü ile kendisini medih hasıl olmazdı. Nasıl mevcud olmıyan bir şeyin görülmesi mümkin değilse, keza ilim, kudret, irade, koku ve tad gibi şeyler görülmezse, görülmedikleri için

46*. Er-Rāzī, *Tefsir*, IV. 419.
47. En'âm sûresi 6, 103.

bunlardan her hangi birisiyle iftihar etmek de mümkin değildir. Meselâ "ilim: gözler onu görmez" denildiği zaman, bu söz, ilmin gözle görülmediğini bildiren basit bir haber olmaktan öte geçmez ve ilim için bir medih veya övgü ifade etmez. Halbuki bahis konusu olan âyette Allah Ta'âlânın azametine uygun olan bir medih vardır ve "gözler O'nu görmez" veya "idrak etmez" denilirken, O'nun görülür olduğu ortaya konulmuş, fakat aynı zamanda, O'nu görecek olan gözlerin görmekten âciz olduklarına da işaret edilmiştir. Gözleri, kendisini görmekten veya idrak etmekten âciz bırakan kudret yine kendisidir, yani Allah Ta'âlâdır. İşte medhe ve övgüye lâyık olan da budur. Buna göre, gözlerin O'nu görmekten âciz olması, O'nun görülmez olmasını gerektirmez; fakat O'nun görülür olduğu halde, gözlerin O'nu görmemesi kudret ve azametine lâyık bir iftihar ve övünme vesilesi olur. İşte, âyetle kasdedilen manâ budur ve âyetin devamı olan "fakat O, bütün gözleri görür" veya "idrak eder" ibaresi de bu manayı teyid eder. O'nun görülür olduğu veya görülmesinin câiz bulunduğu gerçeklik kazanınca, gözlerin O'nu görmekten âciz kalmaları büyük bir manâ ifade etmez; çünkü gözleri, kendisini görmekten aciz bırakan O'dur; fakat dilediği anda, kudreti ilâhiyyesiyle onları âcizlikten kurtaracak ve onlara kendisini görme kudreti verecek olan, yine kendisi olacaktır. Bu bakımdan, diğer âyetlerin de delâlet ettiği gibi, mü'minler Kıyamet Günü O'nu göreceklerdir[48].

Ehli sunnet nazarında mezkûr âyetin ru'yete delâleti, "idrāk" kelimesinin ifade ettiği manâ yönünden de doğrudur. Çünkü idrak, mahdud olan bir şeyi ihata etmek demektir. "Mahdûd" ise, hududu ve nihayeti olan bir şeydir-ki, idrak, o hududla vukubulur. Renk, tad, zevk, ve koku gibi şeyler de böyledir ve her birinin kendine hâs bir yönü

48. Er-Rāzī, *Tefsīr*, IV. 168.

ve hududu vardır ve bununla onları idrak etmek mümkin olur. Kısacası idrak, bir şeyin hududuna vakıf olmak manâsındadır. Nitekim gölge görülür, fakat yalnız güneş ile idrak olunur; güneşin gitmesiyle de sadece görülebilen bir şey olur; ancak onun görülmesiyle idrak hasıl olmaz; tâ ki kendisi için bir hudud belirmiş olsun. Keza gündüz ışığı görülse bile, hududu kendi zâtiyle bilinmez. Gecenin karanlığı da böyledir; hududu görünmez, fakat idrak ve ihatası, onun hududu ile mümkin olur. Bu bakımdan bir şey hududu olmaksızın görülse bile, idraki ancak hudud ile hasıl olur[49].

Bu açıklamadan anlaşılıyor ki, ru'yet ile idrak aynı şey değildir. Allah Ta'âlâ mezkûr âyetle idraki nefyetmiş olsa bile, onun nefyi, ru'yetin nefyini gerektirmez. Filhakika Allah Ta'âlâ bize bildirmiştir ki O'nun yönleri hududu yoktur; bu bakımdan gözler O'nu görse bile, idrak edemezler.

Mezkûr âyette "idrāk" kelimesinin mücerred "görmek" manâsında kullanılmadığına, âyetin ikinci kısmını teşkil eden "fakat O, bütün gözleri idrak eder" sözü de delâlet eder. Eğer buradaki idrak kelimesine "görmek" manâsı verilecek olursa "fakat O, bütün gözleri görür" demek gerekir ki, insanların da gözleri gördükleri düşünülürse, Allah Ta'âlâyı insanlardan ayırt eden ve O'nun medhini gerektiren hususiyet, mezkûr âyetin dışına atılmış olur. O halde idrak, ru'yetten başka bir şeydir ve bir şeyin hakikatını ihata etmek manâsına gelir. Bu manâya göre, "gözler, Allah Ta'âlânın hakikatını ihata edemezler" demek gerekir[50].

49. El-Maturīdī, *Kitābu't-tevḥīd* (Beyrut 1970), s. 81.
50. Ebū Ḥayyān, *Tefsīr*, IV. 195–196. Burada İbn ʿAbbās, Ḳatāde, ʿAṭıyye, İbnu'l-Museyyib ve ez-Zeccāc'tan gelen tefsirlerde de "idrāk" kelimesinin "iḥāṭa" manâsında kullanıldığı açıklanmıştır.

Mutezile imamları ise, mezkûr âyeti, ru'yetin nefyinde en mühim delil olarak kabul etmişler ve bu âyete istinaden, aklî delillerle ortaya koydukları prensiplerini teyid etmeğe çalışmışlardır. Onların âyetle ilgili olarak ru'yetin nefyinde başlıca dayanak noktaları, "idrāk" kelimesinin "ru'yet" (görmek) manâsında kullanılmış olması, yahut bu manâda kullanılmış olduğunu kabul etmeleridir. Onlara göre, "idrāk" kelimesi "baṣar" kelimesiyle birlikte kullanıldığı zaman, ifade ettiği manâ, ru'yet manâsından başka bir şey değildir[51]. Bununla beraber, "idrāk"in, "iḥāṭa" (kuşatma) veya "luḥūḳ" (ulaşma veya kavuşma) manâlarına geldiği de bir gerçektir; ancak "idrāk", bu manâlarda kullanıldığı zaman, "baṣar" kelimesinden mücerred olarak gelmiştir. Buna göre, "baṣar"la birlikte kullanılan "idrāk", "ru'yet" manâsındadır ve Allah Ta'âlâ "gözler O'nu idrak etmez" sözü ile ru'yeti, yani gözle görülür olmasını nefyetmiştir[52].

---

51. El-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār, *el-Muğnī*, IV. 144–145.
52. Aynı yer. Er-Rāzī, "idrāk"in, bir bakıma "ru'yet" manâsına geldiğini kabul etmiş, ancak "ru'yet"i iki kısma ayırmak suretiyle, el-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār'ın tamamiyle zıddı olan bir neticeye ulaşmıştır. Er-Rāzī'ye göre hududu ve nihayeti olan bir şey, bu hudud ve nihayetiyle birlikte görüldüğü zaman, o şeyin görülmesi "idrāk" ile ifade edilebilir. Bu takdirde "ru'yet" ile "idrāk" kelimeleri arasında hiç bir fark olmamak gerekir. Fakat hududsuz ve nihayetsiz olan bir şey görüldüğü zaman, bu, onun idrak edilmiş olduğu manâsına gelmez (bkz. *Tefsīr*, IV. 170). Bundan da anlaşılıyor ki, ru'yet, bazan idrakla birlikte, bazan da idrak vâki olmaksızın hasıl oluyor. Her iki halde de "ru'yet" kelimesinin kullanılması mümkin olsa ve meselâ "fulan şeyi gördüm" denilmek suretiyle hem mücerred ru'yet, hem de idrakla birlikte ru'yet kasdedilmiş olsa bile, idrak kelimesinin

Mutezile imamları da ehli sunnet imamları gibi mezkûr âyetin, Allah Ta'âlânın medhine delâlet ettiği görüşü üzerinde birleşmişlerdir. Ancak ehli sunnet imamlarına göre bu övünme, daha önce de açıkladığımız gibi, ru'yetin isbatı esasına müstenid iken, mutezileye göre, Allah Ta'âlânın övünmesi, ne şekilde olursa olsun ru'yetin nefyine dayanır ve "gözler O'nu idrak etmez" denilmekle, Allah'ın görünmez olduğu beyan edilerek bununla övünüldüğü ileri sürülür. Çünkü Allah Ta'âlânın görünmez olmakla övünmesi, O'nun zâtına taalluk eden bir husustur ve Allah Ta'âlâ mezkûr âyetle, zâtına taalluk eden bir hal dolayısıyle görünmez olduğunu beyan etmiş ve bunu bir övünme vesilesi yapmıştır. Hal böyle iken, O'nun görülür olduğunu ileri sürmek, O'nda noksan bir sıfat ihdasını gerektirir ki, Allah Ta'âlâ bu türlü noksan sıfatlardan münezzehtir[53].

Mutezileden bazıları ve bilhassa Bağdād ekolüne mensup olanlar, "O, bütün gözleri idrak eder" meâlindeki âyette "idrāk" kelimesini "ilim" (bilmek) manâsıyle tevil etmişler ve "Allah Ta'âlânın bütün gözleri bildiğini" ileri

---

kullanılması ve meselâ "fulan şeyi idrak ettim" denilmesi, idrak etmeksizin mücerred ru'yetin kasdedilmiş olduğuna delâlet etmez. Bundan da anlaşılıyor ki, "ru'yet" kelimesiyle "idrāk" kelimesi arasında fark vardır ve bu fark, "ru'yet"in umumî, "idrāk"in ise, "ru'yet"e nisbetle hususî bir manâ ifade etmesinden ileri gelir. Bu bakımdan, hâs olan bir şeyin isbatı, âm olanın isbatını gerektirirse de, hâs olanın nefyi, âm olanın nefyini gerektirmez. Allah Ta'âlâ, mezkûr âyetle hâs olan idraki nefyetmiştir; fakat bu, âm olan ru'yetin nefyi manâsına gelmez (aynı eser, IV. 171).

53. Bkz. el-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār, *el-Muğnī*, IV. 152–153.

sürmüşlerdir. Ancak böyle bir görüş, 'Abdu'l-Ḳāhir el-Bağdādī'nin de belirttiği gibi, "gözler O'nu idrak etmez" meâlindeki âyetin, "gözler O'nu bilmez" manâsında tevilini gerektirdiği gibi, Allah Ta'âlânın da mutezile gözünde "malûm" olmadığı neticesini doğurur[54].

Netice itibariyle, ikinci delil olarak zikrettiğimiz âyetin, ru'yetin nefiy ve isbatındaki rolü âyette geçen "idrāk" kelimesine verilen manâ yönünden değişmiş; ehli sunnet uleması, bu kelimeyi "iḥāṭa" manâsıyle tefsir ederek ru'yeti isbat etmişler, mutezile imamları ise, "idrāk"in ru'yet manâsında kullanıldığını ve mezkûr âyetle idrakin nefyedilmiş olduğunu ileri sürerek, Allah Ta'âlânın gözle görülemiyeceği neticesine varmışlardır.

Üçüncü delil

"Yüzler vardır o gün, Rablarına bakıp parıldayan"[55].

Zâhiri, Allah Ta'âlânın Kıyamet Günü müminler tarafından görüleceğine delâlet eden bu âyet, ehli sunnet imamlarının bu konuda sâhip oldukları en kuvvetli Kur'ânî delillerden birisidir. Çünkü Kıyamet Günü, mü'minlerin hal ve gidişatından bahsedilirken, açık bir şekilde belirtilmektedir ki, o gün, mü'minlerin yüzleri neşe ve sevinç pırıltıları saçacaklar; çünkü o gün, mükâfatların en büyüğüne nâil olarak Rablarını göreceklerdir. Hiç bir tefsire ve hiç bir tevile ihtiyaç hasıl olmaksızın mezkûr âyetin delâlet ettiği manâ budur ve ehli sunnet onu bu şekilde anlamışlardır.

Ancak mutezile imamları, prensipleri itibariyle, Allah Ta'âlânın dünya ve âhırette gözle görülmesinin mümkin olmadığını kabul ettikleri için, zâhiri, görüşlerinin aksi-

54. Bkz. *Uṣūlu'd-dīn* (İstanbul 1346/1928), s. 101.
55. Ḳıyāme sûresi 75, 22-23.

ne diğer âyetlerden daha çok delâlet eden bu âyetin teviline büyük bir itina göstermişler ve bunda gerçekten büyük başarı sağlamışlardır. Onların âyetle ilgili tevillerini şöyle özetleyebiliriz:

Ru'yetin isbatında bu âyetin zâhirine dayanmak doğru değildir; çünkü âyet, çeşitli yönlerden Allah Ta'âlânın görülür olduğuna delâlet etmez:

1. Âyetin zâhiri, Allah Ta'âlânın kendisine "naẓar" olunmasını iktiza eder; halbuki "naẓar" hiç bir surette ru'yet değildir. Gerçekte "naẓar", göz bebeğinin, bir şeyi görmek maksadıyle onun tarafına çevrilmesidir. Ru'yet ise, naẓar (bakış) halinde görülen şeyin idrakidir. Bundan da anlaşılıyor ki, "naẓar" görme işi için bir yoldur, yahut bu işe bir başlangıçtır; yoksa görme işinin kendisi değildir. Buna, "naẓar" eden (bakan) kimsenin, sadece bakan bir kimse olarak bilinmesi de delâlet eder; halbuki gizli olan ve görünmeyen bir şeye bakan (nāẓır) kimseye "gören" (rā'ī) denildiği görülmemiştir. Bu da gösteriyor ki, "naẓar" (bakmak) ile "ru'yet" (görmek) ayrı ayrı şeylerdir.

2. Yukarıda zikrolunan görüşe delâlet eden başka hususlar da vardır. Meselâ lugatçılar "naẓar"ı çeşitli sınıflara ayırmışlar ve misal olarak "fulan kimse bana kızgın bir şekilde baktı", yahut "memnun bir şekilde baktı," "neşe ve sevinç içinde baktı" demişlerdir. Bütün bunlar, "bakış"ın göz hareketinden ibaret olduğunu ve her birinin, sâhibinin haleti ruhiyesine delâlet etmek üzere birbirinden farklı bulunduğunu gösterir. Halbuki "görme" fiilinde bu farklılık yoktur. Bundan da anlaşılır ki "naẓar" ile "ru'yet" ayrı ayrı şeylerdir ve yukarıda da işaret olunduğu gibi, birincisi yani "naẓar", diğeri için bir mukaddime veya bir başlangıçtır; bu başlangıçtan sonra görülmesi istenen şey, görülür veya görülmez.

Ancak, her ne kadar "naẓar", "ru'yet" maksadıyle gözün görülecek şey tarafına çevrilmesinden ibaret ise de, bu, sadece görülmesi mümkin olan şeyler için bahis konusu olur ve sadece bu gibi şeylere "naẓar" edilir. Görülmesi mümkin olmıyan şeylere "naẓar" edilmesi veya bakılması mümkin olmadığı gibi, bakılması mümkin olmıyan şeylerin de görülmesi mümkin değildir. Allah Taâlâ da, kendisine bakılması mümkin değildir; çünkü yukarıda da açıklandığı vechile "naẓar", gözün görülmesi istenen şeye doğru çevrilmesi manâsında olunca, o şeyin mutlaka belirli bir yönde veya belirli bir halde olması gerekir; tâ ki gözün o tarafa çevrilmesi sahih olsun. Halbuki biz biliyoruz ki, Allah Ta'âlânın böyle bir sıfatı olması, yani belirli bir yön ve halde bulunması mümkin değildir. Bu ise, O'na naẓar edilmesini imkânsız kılar. O'na nazar edilmesi imkânsız olunca, Allah Ta'âlânın الى ربها ناظرة sözü ile murad ettiği manânın da "naẓar" dan başka bir manâ olduğu anlaşılır.

Bu konuda denir ki: Allah Ta'âlâ, "naẓar" kelimesiyle "intiẓār" (beklemek, ummak) manâsını murad etmiş ve mezkûr âyetle, mü'minlerin Kıyamet Günü "Rablarından nimet ve sevabını bekler" olduklarını beyan buyurmuştur. "Naẓar" kelimesinin bu manâya hamli, "bir şeyin imkânsız olan bir şeye talîki halinde, onun bir başkasına hamli gerekir" kaidesine binâendir. Nitekim bir âyette و اسأل القرية (kasabaya sor)[56], bir başka âyette لا تقتلوا الصيد (avı öldürmeyin)[57] denilmiştir. Birincisinde, sualin kasabaya, ikincisinde ise, öldürmekten nehyin av işine taalluku imkânsız olduğu için manânın "kasaba halkına" ve "av hayvanlarına" hamli gerekir. Bu zorunluluk anlaşılınca, "intiẓar"ın Rabba taallukunu, O'nun nimet ve sevabına hamletmek de gerçeğe uygun olur.

56. Yūsuf sûresi 12, 82.
57. Mā'ide sûresi 5, 95.

3. Allah Ta'âlâ و جوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة âyetinde "naẓar"ı mecazî manâda "vucūh"a atfetmiştir. Gerçekte "naẓar"ın "vech" (yüz) ile hasıl olması mümkin değildir. Bu takdirde "vech"in, kendisiyle "naẓar"ın hasıl olacağı bir başka uzva hamledilmesi lâzımdır ki, bu da "göz" olabilir. Ancak "vech"in "göz"e hamli delile muhtactır ve böyle bir delil, "vech"i, "göz" den başka bir şeye, meselâ "insan"a hamleden kimse için de bahis konusudur. Halbuki bize göre "naẓar"dan maksad "intiẓār"dır. "İntiẓār"ın yüze taalluku gerçek olmadığına göre, "yüz"ü "insan"a hamletmek "göz"e hamletmekten daha uygundur. Bu takdirde, "vucūh" ile kasdedilen manâ "insanlar" olur ki, Allah Ta'âlâ, "Kıyamet Günü insanların, Rablarının sevabını muntazır" olduklarını beyan etmiştir, denir[58].

Mutezile, bu tevil ile âyetin ru'yete delâletini nefyetmeğe çalışırlarken, ehli sunnet imamları, bu kısmın başında da işaret ettiğimiz gibi, hiç bir tevil veya tefsire lüzum görmeksizin, âyetin zâhirine istinaden Allah Ta'âlânın Kıyamet Günü mü'minler tarafından görüleceğini söylemişler, bu arada, mutezile tarafından ileri sürülen tevilleri de cerhetmekten geri kalmamışlardır.

Mutezileye göre "naẓar", ru'yet için bir isim değil, fakat ru'yete bir başlangıçtır ve bu da, gözün görülecek şey tarafına ve onu görmek maksadıyle çevrilmesinden ibarettir. Bu bakımdan iki kelime, delâlet ettikleri manâ yönünden birbirinden farklıdır. Ehli sunnete göre, "naẓar" ile "ru'yet" arasında hiç bir fark yoktur. Nitekim Allah Taâlânın Mūsā (a. s.) dan hikâye ettiği sözünde انظر اليك "sana bakayım" denilmiştir. Eğer "naẓar", gözün görülecek

58. Mutezilenin mezkûr âyetin tevili ile ilgili görüşleri için bkz. el-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār, *el-Muğnī*, IV. 197–205; ez-Zemaḫşerī, *Tefsīr*, III. 237; er-Rāzī, *Tefsīr*, VIII. 377.

şey tarafına çevrilmesinden ibaret olsaydı, Mūsā (a.s.), bu sözü ile Allah Ta'âlâ için bir yön ve mekân isbat etmiş olurdu ki, bu imkânsızdır. Keza Mūsā (a.s.) nın "naẓar" talebine karşı لن ترانى "beni göremiyeceksin" cevapı verilmiştir; bu da, "naẓar" ve "ru'yet" kelimelerinin aynı manâda kullanıldığını gösteren bir başka delildir.

Üçüncü bir delil yine aynı kıssada görülür. Mūsā (a.s.) انظر اليك demeden önce رب ارنى "Rabbım, kendini bana göster" demiştir. Bu suretle Allah Ta'âlâ mezkûr ayette "naẓar" ı "irā'e" (gösterme) ye tâbi kılmıştır ki, bu "naẓar" ın "ru'yet" ten önce gelmediğini ve "ru'yet" e bir başlangıç olmadığını gösterir[59].

Yukarıda da açıkladığımız gibi mutezile imamları, Allah Ta'âlâ için bir mekân ve yön isabatına münçer olacağı düşüncesiyle "naẓar" kelimesini "intiẓār" manasında tevil, "intiẓār" ın Rabba taalluku mümkin olmayacağı ve "Rablarını beklerler" denilemiyeceği cihetle bu kelimeye bir de "s̱evāb" talîk etmişler ve âyete "Rablarının sevabını beklerler" manâsı vermişlerdir. Ehli sunnet ulemasına göre bu tevil, uzak bir tevildir ve âyeti asıl manâsından saptırmak gayesi gütmektedir. Çünkü "naẓar" kelimesi, Kurânı Kerîmde üç değişik manâda kullanılmıştır.

1. Ya افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت "şu insanlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?"[60] âyetinde görüldüğü gibi ibret almak, düşünmek manasında kullanılmıştır ki "devenin yaratılışını hiç düşünmezler mi?" yahut "onun yaratılışından ibaret almazlar mı?" demektir.

2. Ya و ما ينظرون الا صيحة و احدة "Bit tek sayhadan başkasını beklemezler"[61], هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة "ille

59. Er-Rāzī, *Tefsīr*, VIII. 379.
60. Gāşiye sûresi 88, 17.
61. Yāsin sûresi 36, 49.

(azab edecek) meleklerin gelmelerini mi beklerler?"[62], فهل ينظرون الا سنة الاولين "daha öncekilerin kanunundan başkasını mı bekliyorlar?"[63] فناظرة بم يرجع المرسلون "(hediyeler gönderen Belkıs'ın sözü olarak:) elçilerin ne ile döneceklerini bekliyorlar"[64] ayetlerinde görüldüğü gibi "intiẓār" (beklemek) manâsında kullanılmıştır.

3. Yahutta الى ربها ناظرة "Rablarına bakarlar"[65] و تراهم ينظرون اليك و هم لا يبصرون "onları sana bakar görürsün, halbuki onlar görmezler"[66] ve أفلم ينظرون الى السماء فوقهم "üstlerindeki semâya hiç bakmadılar mı?"[67] ayetlerinde olduğu gibi "naẓar" (bakma) manâsında kullanılmıştır.

"Naẓar" kelimesinin kullanıldığı bu üç manâdan birincisinin, yani" ibret almak" veya "düşünmek" manâsının, الى ربها ناظرة âyetinde âhıret günü bir araya gelmiş olan mü'minler hakkında kullanılmış olması mümkin değildir; çünkü âhıret, insanlar için ibret alınacak bir yer değildir. İbret yeri, bu geçici dünyadır; bu dünyada ibret alanlar veya almayanlar, Kıyamet Günü, hesabları görülmek üzere Allah'ın huzurunda toplanacaklardır; binâanaleyh o gün, ibret değil hesab günüdür.

Mezkûr âyette geçen "naẓar" kelimesinin, mutezilenin de ileri sürdüğü gibi "intiẓār" (beklemek) manâsında kullanılmasına gelince, önce şunu belirtmek lâzımdır ki, âhıret, Cennet ehli için sıkıntıyı mucip olan bir intiẓār yeri değildir. Bu bakımdan "naẓar" kelimesinin "intiẓār" manâsında kullanılması doğru olmaz. Sonra, bu kelime, mezkûr âyette olduğu gibi "vech" (yüz) kelimesiyle birlikte kullanıldığı zaman daima gözle görmek manâsı kasdedilmiştir. Bu

---

62. Enʿām sûresi 6, 158.
63. Fāṭır sûresi 35, 43.
64. Neml sûresi 27, 35.
65. Ḳıyāme sûresi 75, 23.
66. Aʿrāf sûresi 7, 198.
67. Ḳaf sûresi 50, 6.

bakımdan da kelimenin "intiẓār" manasına alınması yanlıştır. Ayrıca, "naẓar" kelimesi, "intiẓār" manasında kullanıldığı zaman, hiç bir surette إلى (ilâ) harfiyle birlikte kullanılmamıştır. Yukarda zikrolunan misaller de, bunu açık bir şekilde göstermektedirler.

"Naẓar" kelimesinin, ne "ibret almak" veya "düşünmek" ve ne de "intiẓār etmek" manalarında kullanılmadığı tebeyyün edince, bunun, "vech" (yüz) ile birlikte "görmek" ve "bakmak" manâlarına geldiği kesinlikle anlaşılmış olur. Bu takdirde de, إلى (ilâ) harfine "ṣevāb" veya "nimet" gibi bir mecrur aramağa hacet kalmaz[68].

Netice olarak, Kur'ânı Kerimden üçüncü delil olmak üzere zikrettiğimiz bu âyet, ehli sunnetin, ru'yetin isbatında hiç bir tefsir ve tevile ihtiyaç duymaksızın istinad ettikleri en kuvvetli bir delil olmuştur. Ancak mutezile imamları, onun delil olma vasfını izale edebilmek için —belki de en kuvvetli delil olması dolayısıyla— büyük gayret sarfetmişler ve teviline ayrı bir itina göstermişlerdir. "Bütün yüzler ona bakar" gibi basit olan ve bakmak ve görmek manâsından başka bir şey ifade etmeyen bir cümleyi, sadece akîdelerine aykırı düştüğü için tevil etmeleri ve ona "onun fulan şeyini beklerler" şeklinde manâ vermeleri, bu gayret ve itinanın neticesinden başka bir şey değildir.

Dördüncü delil

"iyi davrananlar için Cennet ve nimetleri ve (bir de) ziyade vardır[69].

Mezkûr âyetin ehli sunnet yönünden ru'yete delâleti, âyetin içinde yer alan, "ziyāde" kelimesinin "Allah'a naẓar

---

68. Bkz. Ebu'l-Ḥasan el-Eşᶜarī, *el-İbāne*, s. 10–11; el-Māturīdī, *Tevḥīd*, s. 79; er-Rāzī, *Tefsīr*, VIII. 379; İbn Ḳayyim el-Cevziyye, *Ḥādi'l-ervāḥ* (İlāmu'l-muvaḳḳıᶜīn ile beraber), s. 70.
69. Yūnus sûresi 10, 26.

etmek" manasında tefsiri dolayısıyledir. Bu tefsir, Hazreti Peygambere ve bazı sahabeye varan isnadlarla sâbit olmuştur. Muslim'in, *Ṣaḥīḥ* inde[70] Ṣuheyb tarikıyle naklettiği bir hadîsten anlaşıldığına göre Hazreti Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cennet ehli Cennete girdiği zaman, Allah Taâlâ onlara: Bir şey istiyor musunuz, size ziyade edeyim, der. Onlar da: Yüzümüzü ağartmadın mı, bizi Cenete sokup ateşten kurtarmadın mı? diye cevap verirler. Bundan sonra perde kalkar; öyle ki, Cennet ehline (o zamana kadar) Rablarına bakmaktan daha tatlı bir şey verilmemiştir". Ṣaḥīḥ-i Muslim'de yer alan bu hadîsin iki rivayetinden birisinde, Hazreti Peygamberin mezkûr hadîsi îrad ettikten sonra "iyi davrananlar için Cennet ve nimetleri, (bir de) ziyade vardır" meâlindeki âyeti okuduğu ilâve edilmiştir[71].

Et-Tirmiẕī ise, meşhur sahabî Ubeyy İbn Kaʿbʾa varan bir isnadla onun şu haberini nakleder: "Kur'ânı Kerîmde iki yerde geçen ziyade kelimesinin manâsını Hazreti Peybere sordum. للذين احسنوا الحسنى و زيادة âyetindeki ziyāde için النظر الى وجه الرحمن (Rahman'ın yüzüne bakmaktır) dedi. و ارسلناه الى مائة الف او يزيدون (onu, yüz bin veya daha çok kişiye peygamber olarak gönderdik)[72] ayetindeki ziyāde için de, عشرون الفا (yirmi bindir) buyurdu"[73].

Gerek Hazreti Peygamberden ve gerekse sahabe ve tâbi'ûndan gelen tefsirle ilgili haberleri toplayıp bize aktarması bakımından büyük bir değeri haiz bulunan et-Ṭabarī, bahis konusu âyetteki "ziyāde" kelimesinin "Allah'a naẓar etmek" manâsına geldiğini muhtelif sahabî-

---

70. Bkz. I. 163 (kitâbu'l-îman, hadîs No. 297).
71. Aynı yer.
72. Ṣaffāt sûresi 37, 147.
73. El-Ḳurṭubī tarafından nakledilmiştir; bkz. *el-Cāmiʿli aḥkāmiʾl-Ḳur'ān* (Kāhire 1358/1939), VIII. 330.

lere varan değişik isnadlarla nakletmiştir. Bu sahabîlerden Ebū Bekr eṣ-Ṣıddīḳ, hem ʿĀmir İbn Saʿd hem de Saʿīd İbn Nimrān tarikıyle öğrenildiğine göre "ziyāde, Allah'ın vechine bakmaktır" demiştir[74]. Keza Ḥuẕeyfe, Ebū Mūsa'l-Eşʿarī, Ubeyy İbn Kaʿb, Kaʿb İbnʿUcra, bir rivayette İbn ʿAbbās ve ʿAlī İbn Ebī Ṭālib[75], ʿĀmir İbn Saʿd, Ḳatāde, ʿAbdurraḥman İbn Ebī Leylā ve Ebū İsḥāḳ "ziyāde" hakkında aynı görüşü ileri sürmüşlerdir[76].

Yine eṭ-Ṭaberī'de İbn ʿAbbās, ʿAlī İbn Ebī Ṭālib, Mucāhid ve Ḳatāde'den gelen diğer bazı rivayetlerden öğrendiğimize göre, "ziyāde" kelimesi, "ḥasene"nin on misli fazlası, yahut Allah'ın mağfiret ve rıdvanı olarak tefsir edilmiştir[77].

Ehli sunnet, "ziyāde"nin "Allah'a naẓar" manâsına geldiğini gösteren mezkûr haberlere dayanarak, âyeti, Allah Ta'âlânın Kıyamet Günü mü'minler tarafından görüleceğini isbat eden bir delil olarak kabul etmişler ve bu delili aklî yönden de teyid ve takviye etmek maksadıyle şu görüşü ileri sürmüşlerdir:

Âyette geçen "ḥusnā" kelimesi, harfi tarif almış müfred bir kelimedir; bu bakımdan bir önceki âyette geçmiş olan bir isme delâlet ettiğine şüphe yoktur. Nitekim bu âyet şöyledir: و الله يدعو الى دار السلام و يهدى من يشاء الى صراط مستقيم للذين احسنوا الحسنى و زيادة "Allah, Dāru's-Selām'a çağırır ve dilediğini doğru yola eriştirir. İyi davrananlar için ḥusnā, bir de ziyāde vardır"[78] Allah Ta'âlânın insanları davet ettiği yer "Dāru's-Selām", yani

74. Bkz. (Tefsir) *Cāmiʿ el-beyān ʿan te'vīli āyi'l-Ḳur-ān* (Mışır 1373/1954) XI. 104–105.
75. El-Ḳurṭubī, *Tefsīr*, VIII. 330.
76. Bunlardan gelen rivayetler için bkz. eṭ-Ṭabarī, *Tefsīr*, XI. 106–107.
77. Aynı eser, XI. 107–108.
78. Yūnus sûresi 10, 25–26.

Cennettir. Binânaleyh iyi davrananlar ve güzel amel sâhipleri için "ḥusnā", yani Dāru's-Selām veya Cennet vardır. Nitekim bazı sahabe ve tâbi'ûndan gelen haberlerden öğrenildiğine göre, "ḥusnā" kelimesi Cennetle tefsir edilmiştir. Bu kesinlikle sâbit olunca, insana Cennetle birlikte verilecek olan "ziyāde" nin Cennetten ayrı bir şey olması gerekir; çünkü insana verilen Cennet, içindeki bütün nimetleriyle birlikte verilir. "Ziyāde" ise, bunların dışında ve bunlardan ayrı bir şeydir. Aksi halde, iki ayrı kelime ile aynı şeyin verileceği bildirilmiş olurdu ki, bu da lüzumsuz bir tekrardan ibaret kalırdı. "Ziyāde" nin, Cennet ve nimetlerinden ayrı bir şey olduğu anlaşılınca, buna, Hazreti Peygamberden rivayet olunan haberlerin de delâletiyle "Allah'a naẓar etmek" demek gerekir. Kur'ân âyetlerinin birbirlerini tefsir ile teyid ettikleri de gözönünde bulundurulursa و جوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة "O gün (Cennet nimetleriyle) parıldayan ve Rablarına naẓar eden yüzler vardır"[79] âyetinde, "parıldayan yüzler" in "ḥusnā"ya, "Rabba naẓar"ın da "ziyāde" ye delâlet ettiği açıkça görülür. Bütün bu deliller, Allah Ta'âlânın Kıyamet Günü gözle görüleceğini kesin bir şekilde isbat etmeğe yeterlidir[80].

Ehli sunnete göre ru'yetin cevazına delâlet eden bu âyet, mutezile nazarında, zâhiri itibariyle ru'yet için bir delil olamaz. "Ziyāde" kelimesinin, delâlet ettiği manâ bakımından çeşitli yönleri vardır. Ṣuheyb tarikıyle Hazreti Peygamberden, Ebū Bekr eṣ-Ṣıddīḳ ve diğer bazı sahabeden gelen rivayetler, haber-i âhâd cinsindendir; böyle bir konuda bu haberler delil olarak kullanılamaz[81].

---

79. Ḳıyāme sûresi 75, 22–23.
80. Krş. er-Rāzī, *Tefsīr*, IV. 831; İbn Ḳayyim el-Cevziyye, *Hādi'l-ervāḥ*, s. 60.
81. Bkz. el-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār, *el-Muğnī*, IV 222. İleride, ayrıca üzerinde duracağımız vechile mute-

Mutezile şeyhlerinden Ebū ʿAlī el-Cubbāʾī'den nakledildiğine göre, "ziyāde" kelimesinin "Allah'a naẓar"a delâlet etmesi, ʿAlī "aleyhi's-selām" dan ve diğerlerinden rivayet olunan haberlere muhaliftir; çünkü onlar, bu kelime ile, Cennette mü'minlere verilen hasenâtın on misli fazlasının murad edildiğini söylemişlerdir. Madem ki bu konuda gelen haberler muhteliftir, o halde "Allah'a naẓar" tevili, niçin bizim tevilimizden daha makbul olsun[82]?

Diğer taraftan, "ziyāde" kelimesinin "Allah'ın vechine naẓar" manâsında geldiğini belirten rivayetler, iki yönden teşbihi gerektirir: Birincisi, Allah Ta'âlâ için "vech" (yüz) isbat edilmiş olmasıdır. Delillerle sâbittir ki, bu mümkin değildir. İkincisi, "Allah Ta'âlâ'ya naẓar"ın isbat edilmesidir. Bu da, O'nun için câiz olmıyan bir şeydir; çünkü "naẓar", ciheti ve mekânı olan eşyaya mahsustur; Allah Ta'âlâ ise, hem cihetten, hem de mekândan münezzehtir[83].

"Ziyāde" kelimesinin "Allah'a naẓar" manâsına hamli mümkin olmadığına göre, bunu, müminler tarafından kazanılan sevabın fazlası olarak tefsir etmek gerekir. Nitekim Allah Ta'âlâ bunu teyiden şöyle buyurmuştur ليوفيهم اجورهم و يزيدهم من فضله "Allah bu kimselerin ecir-

---

zile, hadîsçilerin sahîh olarak tesbit ettikleri hadîsleri âhâd oldukları gerekçesiyle reddetmişlerdir. Bu, onları ehli sunnetten ayıran başlıca özelliklerinden biridir. Aslında, kaderin isbatı meselesinde olduğu gibi, ru'yetin cevazı meselesinde de, rivayet olunan haberler mutevatir (manevî) derecesine yükselmiş ve bunları nefyeden tek bir haber gelmemiş iken, mutezilenin bunlara itibar etmemeleri, onların, umumiyetle akaide taalluk eden konularda mutevatir bile olsa, hadîs kabul etmediklerini gösterir.

82. Aynı yer.

83. Aynı yer.

lerini tam verir ve lutfu ile artırır" [84]. Bundan da anlaşılıyor ki "ziyāde", üzerine ilâve olunduğu şey cinsindendir ve böyle olması gerekir; "ru'yet" ise, Cennet nimetleri cinsinden değildir[85].

Netice itibariyle ehli sunnet, bahis konusu ettiğimiz âyeti Hazreti Peygamberden gelen ve Muslim'in *Ṣaḥīḥ*-inde de yer alan bir hadîse ve bazı sahabeden rivayet edilen haberlere dayanarak, ru'yetin cevazı için delil kabul etmişler; mutezile ise, esasen ru'yet prensiplerine aykırı olduğu ve âyetin zâhiri de ru'yete delâlet etmediği için, ehli sunnetin görüşünü reddetmekte güçlük çekmemişlerdir. Ancak bu delilin münakaşasında mutezilenin çok önemli bir prensibi daha karşımıza çıkmış bulunmaktadır; bu, âhâd haberlerin delil olarak kullanılamıyacağı prensibidir. İleride bu konu üzerinde ayrıca durulacaktır.

---

84. Fāṭır sûresi 35,30. Bkz. ez-Zemaḫşerī, *el-Keşşāf*, II. 60; er-Rāzī, *Tefsīr*, IV. 832.

85. El-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār, el-Muğnī, IV. 223. "Ziyāde"nin, üzerine ilâve olunduğu şey cinsinden olması gerektiği görüşü, er-Rāzī'nin şu itirazına uğramıştır: Üzerine ilâve olunduğu şey, belirli bir miktar ile tayin edildiği zaman "ziyāde"nin onun cinsinden olması gerekir; fakat belirli bir miktar ile tayin olunmamışsa "ziyāde"nin ondan başka bir şey olması icabeder. Meselâ bir kimse, "sana on kile buğday ve bir de ziyade verdim" derse, bu ziyadenin de buğday olduğu anlaşılır. Fakat miktar tayin etmeksizin "sana buğday ve bir de ziyade verdim" derse, buradaki "ziyāde", buğdaydan başka bir şeydir. Mezkûr âyette geçen "ḥusnā" kelimesi Cennettir, mutlaktır ve belirli bir miktar ile tayin olunmamıştır. Bu takdirde, üzerine ilâve olunan şeyin, Cennette bulunan şeylerden ayrı olması gerekir ki, bu da, Hazreti Peygamberden gelen sahîh haberlerin delâletiyle "ru'yet"tir (Bkz. *Tefsīr*, IV. 833).

Beşinci delil

"Hayır onlar (o hesab gününü yalanlıyanlar), o gün Rablarından maḥcūb kalırlar" [86].

Ehli sunnete göre bu âyet, mü'minlerin Kıyamet Günü Allah Ta'âlâyı göreceklerine delâlet eder. Örtmek ve menetmek manâsına gelen "ḥıcāb" kelimesi, âyette, baʿşı ve Hesab Gününü inkâr eden kimseleri tehdit etmek ve onlara korku vermek için zikredilmiştir. Kâfirler için tehdit ve korku vasıtası olarak zikredilen bir şeyin, mü-minler hakkında hasıl olması düşünülemez. Bu bakımdan, kâfirler, Kıyamet Günü Rablarını görmekten menolunacaklar, fakat mü'minler O'nu göreceklerdir [87].

Mutezileye göre, âyetin ru'yete delâleti, ancak teşbih görüşüne meyledenler için doğrudur. Yoksa "ḥıcāb" kelimesinin bu görüşe sâhib olanların kasdettikleri manâda kullanılışı yalnız cisimler bahis konusu olduğu zaman mümkindir. Keza ru'yetin sıhhati de, ancak Allah Ta'â-lânın cisim olması halinde düşünülebilir. Allah Ta'âlâ cisim olmadığına ve ru'yeti de mümkin bulunmadığına göre, mezkûr âyetin ru'yete delâleti batıl olur [88].

Diğer taraftan, bahis konusu âyet, kâfirlere tahsis olunmuş bir vasıftır ve onlardan başkasının bu vasfın hi-lâfına olduğunu gösteren bir delâleti yoktur; böyle olunca da mü'minlerin Allah'ı göreceklerini bu âyetten istidlâl etmek mümkin değildir [89].

---

86. Muṭaffifīn sûresi 83, 15.
87. Bkz. er-Rāzī, *Tefsīr*, VIII. 503; İbn Ḳayyim el-Cevziyye, *Ḥādi'l-Ervāḥ*, s. 63.
88. El-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbar, *el-Muğnī*, IV. 220.
89. Aynı yer. Yukarıda er-Rāzī'den naklettiğimiz bir görüş, el-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār'ın bu iddiasına cevap teşkil etmektedir: Âyet, Hisab Gününü inkâr eden kâfirler hakkında nâzil olmuştur ve

El-Cubbā'ī'ye göre âyetten maksad, "onların, Allah'ın rahmetinden menolunacaklarını" beyan etmektir. "Maḥcūb" kelimesi "memnūᶜ" manâsında kullanılmıştır. Nitekim feraizde kardeşlerin anayı sülüsten menetmeleri "ḥıcāb" kelimesiyle ifade edilir. Keza bir kimsenin içeriye girmesine mâni olan kimseye de "ḥācib" denilmiştir; fakat ru'yete mâni olan kimseye "ḥācib" denilmez[90].

Mutezile imamlarından el-Ḳāżī ᶜAbdu'l-Cabbār da el-Cubbā'ī'nin görüşünü aynı misallerle tekrarlamış ve âyetin, "Allah'a muhalefet edenlerin, O'nun rahmet ve sevabından memnû olduklarına, mü'minlerin ise memnû olmadıklarına delâlet ettiğini" ileri sürmüştür. Ona göre âyetin zâhiri, Allah Ta'âlânın bazı kimseler için maḥcūb ve memnūᶜ, bazı kimseler için bunun aksi, keza bazı kimselerin kendisini görmesi, bazılarının ise görmemesi mümkin olan kimselerden olmasını gerektirir; bu, O'nun belirli bir yönde ve belirli bir mekânda bulunan bir cisim olduğu görüşüne yol açar; bu ise, Allah Ta'âlâ için doğru değildir[91].

Görüldüğü gibi mutezile de ehli sunnet gibi, "maḥcūb" kelimesinin "memnūᶜ" manâsına geldiğini kabul etmekte, fakat kâfirlerin hangi hususta Rablarından memnūᶜ oldukları bahis konusu edilince, ehli sunnetten ayrılmaktadırlar. Bir kimsenin, bir başkasının yanına

---

onlar için bir tehdit mahiyetindedir; bu itibarla, mü'minlerin bu tehdidin şümûlüne gireceğini düşünmek doğru değildir. El-Ḳāżī'nin, "onlardan başkasının bu vasfın hilâfına olduğunu gösteren bir delâlet yoktur" sözü, gerçeğe uymamaktadır. Âyette "kâfirler menolunacaklardır" (le-maḥcūbūn) denilirken mü'minlerin bu hükümden uzak kalacakları apaçık meydandadır.

90. Er-Rāzī, *Tefsīr*, VIII. 503.
91. Bkz. *el-Muğnī*, IV. 221.

girip onu görmekten engel olunmasının "ḥıcāb" kelimesiyle ifade edildiğini kabul etmiş görünseler bile, aynı manâyı ifade eden âyeti, tecsîme delâlet ettiği gerekçesiyle kabul etmemekte ve "kâfirler, Allah Ta'âlânın rahmet ve sevabından memnu kalacaklardır" diyerek onun zâhirî manâsını tevil cihetine gitmektedirler.

Ehli sunnete göre kesin bir delil olmaksızın âyetin zâhirini terketmek ve ondan uzaklaşmak mümkin değildir[92]. Mutezile ise, böyle bir delile sâhip olduklarını ileri sürerek, Allah Ta'âlânın belirli bir cihet ve belirli bir mekânda bulunmamasını ve dolayısıyle cisim olmamasını, bu delinin temel unsuru olarak kabul ederler. Ehli sunnet de Allah Ta'âlânın cisim olmadığı görüşü üzerinde müttefikler; fakat onlara göre bir şeyin görülüp görülme mesinin mümkün olması, O'nun cisim olup olmamasına bağlı değildir. Cevher ve araz da böyledir: Cevherin gö rülmesi, cevher olduğu ve nefsiyle kaim bulunduğu için değildir; nitekim renkler cevher olmadıkları ve nefisleriyle kaim bulunmadıkları halde görülürler. Fakat renklerin görülmesi de, renk veya araz oldukları için değildir. Malum veya mezkûr olan bir şeyin görülmesi de bunun gibidir ve onun malûm veya mezkûr olması görülmesinin sebebi olarak ileri sürülemez; aksi halde bu, "maᶜdūm" (yok olan) un görüleceği iddiasına yol açar. Gerçek bu olunca, bir şeyin görülüp görülemiyeceği konusunda asıl ölçünün, onun mevcut olup olmaması keyfiyeti olduğu anlaşılır. Bu ölçüye göre, mevcut olan her şeyin görülmesi mümkindir. Allah Ta'âlâ mevcut olduğuna göre, O'nun da görülmesi mümkin ve câizdir[93].

92. Bkz. er-Rāzī, *Tefsīr*, VIII. 503; ez-Zemaḫşerī, *el-Keşşāf*,

93. ᶜAbdu'l-Ḳāhir el-Bağdādī, *Uṣūlu'd-dīn*, s. 98–99; Keza bkz. Ebu'l-Ḥasan el-Eşᶜarī, *el-İbāne*, s. 15. Bu konuda el-Eşᶜarī şöyle demiştir: Hiç bir mev-

O'nun görülmesi nasıl olur, denilmez; çünkü nasıllık (keyfiyet), ancak cisme taalluk eden çeşitli suretlere delâlet ettiği için Allah Ta'âlânın görülmesi "bilâ keyf" tir. Yani O,oturup kalkmakla, dayanıp yatmakla, ayrılıp birleşmekle, önde veya arkada, sağda veya solda, uzun veya kısa, hareketli veya hareketsiz olmakla tavsif edilmeksizin görülür[94]. O'nun noksan sıfatlardan münezzeh olarak görüleceğine, yukarıda zikrolunan Kur'ân âyetleri delâlet ettiği gibi, Hazreti Peygamberden rivayet olunan ve hadîsçiler başta olmak üzere bütün ehli sunnet uleması tarafından sahih kabul edilen hadîsler de delâlet eder.

5. Ru'yete delâlet eden hadisler

Allah Ta'âlânın, Kıyamet Günü mü'minler tarafından görülmesinin mümkin olduğunu ve bunun gerçekleşeceğini isbat eden hadîsler üzerinde durmadan önce, bir kaç hususa işaret etmekte fayda vardır; çünkü bunlar gözönünde bulundurulmaksızın, dine taalluk eden her hangi bir meselenin münakaşası mümkin olmadığı gibi, bu mesele hakkında insana belirli bir inanç yönü sağlıyan kesin bir bilgi ve kanaat sahibi olmak da mümkin değildir. Üzerinde durulmasını zaruri gördüğümüz bu hususların başında, hadîsin İslâm dinindeki yeri ve değeri, kısacası, dinin tekemmülündeki rolü gelir. Filhakika İslâm'ın bidayetinden beri müslümanların ittifakıyle sâbit olmuştur ki, hadîs veya onun daha hususî manâsıyle sunnet, dinin, Kur'ânı Kerîmden sonra en mühim kaynağıdır ve tâat yönünden birincisinden farkı yoktur. Kur'ânı Kerîm-

---

cud yoktur ki Allah Ta'âlânın onu bize göstermesi mümkin olmasın. Görülmesi câiz olmıyan şey, yalnız "ma'dūm" dur. Allah Ta'âlâ mevcûd olduğuna göre, kendi nefsini bize göstermesi imkânsız değildir.

94. El-Māturīdī, *et-Tevḥīd* s. 85.

de bu hususu teyid eden pek çok âyet vârid olmuştur ve bu âyetlerin hepsinde de Allah'a ve Peygambere itaat, aynı kuvvet ve aynı derecede emredilmiştir: "Allah'a ve Peygambere itaat ediniz ki rahmet olunasınız"[95], "kim Peygambere itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur"[96], "(Ey Peygamber) de ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana itaat ediniz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın"[97], "(Ey Peygamber) de ki: Allah'a ve Peygambere itaat ediniz; eğer yüz çevirirseniz (biliniz ki) Allah kâfirleri sevmez"[98], "Peygamber size neyi getirmişse onu alınız; neden sizi nehyetmişse ondan sakınınız"[99].

Zikrettiğimiz bu bir kaç misal, Hazreti Peygambere itaatın ve onun sunnetine ittiba'ın zaruretini açık bir şekilde ortaya koymaktadır; çünkü mezkûr âyetlerden de anlaşılacağı üzere, vâkî olan emirler, başlıca iki husus üzerinde teksif edilmiştir. Bunlardan birincisi, Allah'a itaat, ikincisi de O'nun Peygamberine itaattır. Allah'a itaat, O'nun, Peygamberi vasıtasıyle gönderdiği Kur'âna itaattır. Peygambere itaat ise, onun, Kur'âna taalluk eden hükümlerle ilgili şerh ve izahından ibaret olan sunnetine itaattır. Zira Hazreti Peygamberin vazifesi, yalnız kendisine nâzil olan âyetleri insanlara teblîğ etmekten ibaret kalmamış, aynı zamanda, mücmel gayri mufassal, yahut mutlak gayri mukayyed olanlarını beyan etmekle de görevlendirilmiştir. Bu görevle ilgili olarak, Kur'anı Kerîmde şu emir vârid olmuştur: "Ey Peygamber, insanlara, kendilerine indirileni beyan edesin diye sana Zikr (Kur'ân)i gönderdik"[100].

---

95. Āl-i ʿImrān sûresi 3, 132.
96. Nisāʾ sûresi 4, 80.
97. Āl-i ʿImrān sûresi 3, 31.
98. Āl-i ʿImrān sûresi 3, 32.
99. Ḥaşr sûresi 59, 7.
100. Naḥl sûresi 16, 44.

Hazreti Peygamberin Kur'âna, veya bir başka ifadeyle "din"e taalluk eden beyanları, bazen fiilî olarak tezahür etmiş ve meselâ müslümanlara "siz de benim namaz kıldığım gibi kılınız" [101] ve "menâsikinizi benden alınız" [102] hadîslerinin de delâlet ettiği gibi, mücmel olan Kur'ân emirlerini fiilen beyan etmiş, bazen de bu beyanlar kavlî olarak yapılmış ve Hazreti Peygamber, bir çok âyeti sözleriyle şerh veya izah etmiştir. İşte "sunnet" adı altında ifade edilen bu beyanlar, "Peygambere itaat ediniz" meâlinde gelen ilâhî emirlerin muallakı olmuş ve müslümanlar, ilk devirden itibaren sunneti büyük bir titizlikle muhafaza ve gelecek nesillere nakletmek zaruretini duymuşlardır; çünkü şuna inanmışlardır ki, "sunnet" olmaksızın Kur'ânın bir çok mücmel gayri mufassal veya mutlak gayri mukayyed emirlerini, yahut dine taalluk eden bir çok meseleleri bilmek ve tatbik etmek mümkin değildir. Bu bakımdan Hazreti Peygamberin sunneti, Kur'ânı Kerîmin başlıca tefsiri olmuş, Hazreti Peygamber de ilk müfessir sayılmıştır [103].

Sunnetin veya onun sözle ifade edilmiş şeklinden ibaret olan hadîsin, Kur'ân yanında sâhip olduğu bu üstün değer, daha Hazreti Peygamber zamanında anlaşılmış ve sahabe, "ilim" adı altında onu muhafaza edebilmek için bütün güçlerini sarf etmişlerdir. Yazının henüz bilinmediği, yahut yeni yeni teşekkül etmeğe başladığı ve yazı bilenlerin yok denecek kadar az olduğu bir devirde,

---

101. El-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, I. 155.
102. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, II. 943.
103. Daha sonraki devirlerde, meselâ Yaḥyā İbn Ebī Keşīr'in "sunnet, Kur'ân üzerine hâkimdir; fakat Kur'ân sunnet üzerine hâkim değildir" demesini (ed-Dārimī, *Sunen*, I. 145), sunnetin Kur'ân yanında sâhip olduğu değer yönünden mütalâa etmek gerekir.

Hazreti Peygamberden işitilen sözlerin kaydedilmeden muhafazasının güçlüğünü kabul etmemek mümkin değildir. Bununla beraber, neseb, şiir ve tarih gibi geniş bir külliyatın yine yazıya dayanmaksızın muhafazasında başarı sağlıyan bir kavmin, büyük bir îmanla bağlandıkları Hazreti Peygamberin hâdîslerinde de aynı başarıyı sürdürebileceklerinden şüphe etmek için de hiç bir sebep yoktur. El-Buḫārī tarafından nakledilen bir haberden öğrendiğimize göre, Medīne'nin ʿAvālī denilen bir semtinde Umeyye İbn Zeyd yurdunda oturan ʿOmer İbnu'l-Ḫaṭṭāb ve bir komşusunun, günlük meşgaleleri dolayısıyle her gün şehre inemedikleri için aralarında münavabe usûlünü koymaları ve Hazreti Peygamberin yanına nöbetleşe giderek onun dinle ilgili beyanlarını öğrenip biribirlerine nakletmeleri[104], hadîs öğrenmek için sahabe arasında başvurulan usullerin dikkata şayan bir yönünü gösterir. Fakat hangi usulle olursa olsun, öğrenilen hadîslerin sık sık müzakere edilmesi ve tereddüde düşülen hususlarda Hazreti Peygambere, yahut bazen onları iyi bilen sahabîlere başvurulması, onların muhafazasını sağlıyan başlıca âmillerden olmuştur.

Şu hususu da gözönünde bulundurmak gerekir ki, hadîslerin muhafazasında ne derece büyük titizlik gösterilmiş olursa olsun, insanın, fıtratı icabı, hata yapmaktan masûn bulunmadığı da bir gerçektir. Ancak böyle bir görüş ileri sürülürken, her hadîsin mutlak surette hatalı muhafaza edildiği ve nakli sırasında, Hazreti Peygamberin ağzından çıktığı zamanki manâ ve mahiyetini kaybettiği zehabına kapılmamak gerekir; çünkü her insan, eline aldığı bir işi ancak kudreti ve ihtisası nisbetinde yürütebilir; bu ise, insanları çok defa, becerebilecekleri işi almağa sevkeder. Bu husus, bir kaide olarak kabul edile-

104. Bkz. *Ṣaḥīḥ*, I. 31.

cek olursa, bunun, hadîslerin muhafazasında ve naklinde de geçerli olduğunu kabul etmemek için hiç bir sebep yoktur. Filhakika sahabe devrinde durum böyle olmuş ve Hazreti Peygamberin binlerce sahabîsi[105] içinden çok az bir kısmı hadîsle meşgul olmuştur[106]. Bu husus bize şu gerçeği isbat eder ki, ilk devirde hadîsle meşgul olanlar, bu işi meslek veya ihtisas sahası yapanlar ve kaabiliyetlerini yalnız bu saha için geliştirenlerdir. Yazının henüz inkişaf etmediği ve hadîsin hâfızanın muhafazasına terkedildiği bir devirde işin güçlüğü ortadadır ve buna yalnız kudret ve kaabiliyet sâhibi kimselerin meyletmeleri tabiidir. Böyle durumlarda ise, yapılan işte hataya düşme ihtimali çok daha azdır.

Sahabeyî takip eden tâbi'ûn devrinde durum böyle olmamıştır. Bir taraftan siyasî ve itikadî fırka taraftarları, yahut bazı mezheb dâileri kendi çıkarları için hadîs uy-

---

105. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın Ebū Zurʿa er-Rāzī'den naklen açıkladığına göre, Hazreti peygamberle birlikte Tebūk gazvesine iştirak eden sahabîlerin sayısı 70 bin civarındadır. Veda haccında da 40 bin sahabî hazır bulunmuştur. Hazreti Peygamber vefat ettiği zaman onu gören ve işiten Medîne ile Mekke halkından ve sair Araptan olan sahabî sayısı 114 bindir (*ʿUlūmu'l-ḥadīṣ*, s. 167–268).

106. Hazreti Peygamberden çok hadîs rivayet etmekle şöhret kazanan ve "mukṣirūn" denilen sahabîlerin sayısı, Aḥmed İbn Ḥanbel'e göre sadece altıdır. Bunlar: Ebū Hurayra, İbn ʿOmer, Ummu-l-muʾminin ʿĀişe, Cābir İbn ʿAdbillah, İbn ʿAbbās ve Enes İbn Mālik'tir. Bunlar arasında, hadîsi en çok olan sahabî ise Ebū Hurayra'dır. Bu sahabîlerin terceme-i halleri incelenecek olursa, bunların, diğer sahabîlere nazaran Hazreti Peygamberle en çok teması olan ve vakitlerinin çoğunu onun yanında geçiren kimseler oldukları görülür (aynı eser, s. 266).

dururlarken, diğer taraftan hadîse ve hadîs rivayetine ehil olmıyan bazı kimseler bu sahaya el uzatmışlar, niyetlerinde samimî olsalar bile, gafletleri ve ehliyetsizlikleri dolayısıyle, kendilerine sahîh olarak gelen hadîslerde yaptıkları hatalarla onları tahrîf ve tashîf etmişlerdir.

Ehil olmıyanların hadîs sahasına kolayca sızdıklarını ve tahribkâr bir rol oynadıklarını ortaya koyması bakımından İmam el-Evzā'înin şu sözü şayani dikkattır: "Bu ilim büyük bir şerefe sâhipti. Ricalin hıfzında iken ağızdan alınır ve müzakere edilirdi; fakat ne zaman ki kitaba girdi, nuru kayboldu, ehil olmıyanların eline düştü" [107]. Bu sözlerde büyük bir hakikat payının bulunduğuna şüphe yoktur; çünkü hadîslerin kitaba tevdi edilmesinden önceki devirlerde bu iş hâfıza ile yürütülmüş ve hadîslerin canlı olarak kalmalarını sağlamak gayesiyle müzakere kapısı daima açık tutulmuştur. Bu suretle hataya düşülen noktaların tashihi de mümkin olabilmiştir. Binlerce hadîsi isnadlarıyle birlikte hıfzetmek, müzakere sırasında her isnadı ait olduğu metne veya her metni ait olduğu isnada bağlamak, kudretli bir hâfıza işi olması dolayısıyle, ehil olmıyan kimseler bu sahaya nüfûz edememişlerdir. Hadîs kitabetinin yaygınlaştığı ve hâfızanın ikinci plana düştüğü devirlerde ise, bu güçlük ortadan kalkmış ve ehil olmıyan bir çok kimse, hâfızaya dayanmaksızın yazıp rivayet ettikleri hadîslerle bu ilmin şerefinden nasîblerini alma yolunu tutmuşlardır. Ne var ki ehliyetsizliğin neticesi olarak, çeşitli kusurların, rivayet ettikleri hadîslere intikalini önleyemedikleri gibi, kendilerini hadîs tenkidçilerinin sert ve acı dillerine düşmekten de kurtaramamışlardır.

Bir taraftan mevzu (uydurma) hadîslerin zuhuru, diğer taraftan ehliyetsiz kişilerin hadîs sahasına el atma-

107. El-Ḫaṭîbu'l-Bağdādî, *Taḳiydu'l-'ılm*, s. 58.

ları, cerh ve ta'dîl faaliyetinin, bir başka ifadeyle hadîs ilminde tenkid hareketinin başlamasına yol açmıştır. Önce sahîh hadîs için, bazı şartları içine alan bir ölçü vazedilmiş ve bu şartlar şu şekilde belirlenmiştir: 1. Sahîh hadîsin râvileri âdil ve zâbıt olmalıdırlar; 2. İsnadı muttasıl olmalıdır; 3. Hadîs şâz, yani güvenilir râvilerin rivayetine muhalif olmamalıdır; 4. Hadîsi za'fa düşürecek bir ılleti bulunmamalıdır[108]. Bu şartların tesbitinden sonra her râvi, ayrı ayrı tetkike tâbi tutulmuş, terceme-i halleriyle birlikte adalet ve zabt yönünden durumlarını gösteren tabakat kitapları vücûda getirilmiştir[109]. Ayrıca bunların rivayet ettikleri hadîsler ele alınarak, gerek ittisal ve gerekse ıllet yönünden sıhhat dereceleri tesbit edilmiştir.

Sahîh hadîslerin şartı olarak her râvide aranan adalet ve zabt vasıflarının değişik râvilerde birbirinden farklı derecelerde bulunması dolayısıyle, hadîslerin sıhhat dereceleri de bu vasıflara göre değerlendirilmiş ve meselâ bu vasıfları en üstün derecede hâiz olan râvilerden müteşekkil bir isnad, en sağlam isnad, böyle bir isnadla gelmiş

---

108. İbn Ḥacer el -ʿAsḳalānī'nin tarifine göre (bkz. *Nuḫbetu'l-fiker şerhi* -İlâhiyat Fakültesi yayınlarından 1971 -s. 33), haber-i âhâd, şâz ve ılletten sâlim ve senedi muttasıl olduğu halde, zabtı tam, âdil kimselerin nakli ile sahîh olur. Sahîhin bu tarifinde "şaz ve ılletten sâlim olma" tabiriyle, şâz ve muallel olan hadîsler tarif dışına çıkarıldığı gibi, "senedi muttasıl" tabiriyle, munḳaṭı, muʿżal, muʿallaḳ, mudelles ve mursel gibi senedinde gizli veya açık inkıta bulunan hadîsler, "zabtı tam ve âdil" tabiriyle de, aynen ve halen mechul olan, yahut za'f ile marûf bulunan kimselerin hadîsleri sahîhten ayrı tutulmuştur.
109. Her ne kadar bu türlü kitapların telif tarihleri muahhar devirlere rastlarsa da, râvilerin bahis konusu ettiğimiz hallerinin incelenmesine çok erken başlanmıştır.

olan hadîs de en sahîh hadîs olarak kabul edilmiştir. Bu suretle, adalet ve zabt yönünden farklı derecelerde olan râvilerin hadîsleri, sıhhat yönünden de farklılık arzetmiş ve her guruba giren hadîs, diğer gurubtaki hadîslerden ayırt edilebilmek için ayrı bir isim altında zikredilmiştir[110].

Hadîsler, yukarıda açıkladığımız şekilde sıhhat derecelerine göre sınıflandırıldığı gibi, bize gelişleri itibariyle râvilerinin azlığı veya çokluğu yönünden de ayrı bir sınıflandırmaya tabi tutulmuşlardır. Meselâ her tabakada sayısı bilinmiyen kalabalık bir cemaatın rivayet ettiği hadîse "mutevātir" adı verilmiş[111], bunun dışında kalanlara

---

110. Sahîh hadîslerin, ṣaḥīḥ li ẕātihi, ṣaḥīḥ li gayrihi, ḥasen li ẕātihi ve ḥasen li gayrihi olarak derecelendirilmesi için bkz. İbn Ḥacer, *Nuḫbetu'l-fiker şerhi*, s. 33.

111. Hadîsçiler arasında meşhur olan tarife göre mutevatir, aklın, yalan üzerinde ittifak etmelerini kabul edemiyeceği kalabalık bir cemaatın yine aynı şekilde kalabalık bir cemaattan rivayet ettikleri hadîslerdir. Mutevatir hadîste, râvilerin sayısı hakında belirli bir rakam ileri sürülmemiştir. Esasen haberin rivayetinde her hangi bir kasıd olmaksızın, sayısı belli olmayan kimselerin ittifak etmeleri, buna mukabil, bu kalabalığın yalan üzerinde birleşmeleri ihtimali de olmaması sebebiyle, bu sayının tesbitine çalışmak lüzumsuzdur. (bkz. İbn Ḥacer, *Nuḫbetu'l-fiker şerhi*, s. 23). Yukarıda tavsif edilen kalabalığın, hadisi lafzî bir ittifakla nakletmeleri halinde o hadîs, *mutevātir lafẓī* olur. Fakat mezkūr kalabalık, hadîsin belirli bir manâsı üzerinde ittifak ederek onu rivayet ederse, hadîs *mutevātir maᶜnevī* olur. Meselâ bir kimse Hazreti Peygamberin bir deve hediye ettiğini, bir başkası bir koyun, bir başkası bir sığır hediye ettiğini haber verse ve bu haberler, değişik şeylerin hediye edilmiş olduğunu ortaya koymakla beraber Hazreti Peygamberin bir şey hediye ettiğini belirtmesi bakımından tevatür derecesine

da "āḥād" denilmiştir. Âhâd hadîsler ise, tabakalardan birisinde, râvisi bire düşmüş ise "garīb", ikiye düşmüş ise 'azīz", üç ve daha fazla râvisi bulunduğu halde mütevatir derecesine ulaşmamış ise "meşhūr" adını alan kısımlara ayrılmışlardır[112].

İşte yukarıdan beri kısaca özetlemeğe çalıştığımız "hadîs ilmi"nin konusu, bu âhâd hadîsler olmuş ve hadîs imamları, bütün mesaîlerini, bu hadîslerin sahîhlerini, zayıf ve sakîm olanlarından ayırt etmeğe hasretmişlerdir; çünkü mutevatir hadîsler hadîs ilminin tetkik konusu içine girmemişlerdir; bunlar tetkike tâbi tutulmaksızın ameli gerektiren hadîslerdir[113]. Konumuz yönünden ehemmiyeti dolayısıyle şu hususa da işaret etmek gerekir ki, yukarıda verilen kısa izahattan da anlaşıldığı gibi, hadîslerin mutevatir ve âhâd olmak üzere iki kısma bölünmeleri, sonra da âhâdın "garîb", "azîz" ve "meşhûr" olmak üzere üç kısımda mütalâa edilmeleri, sadece, isnad yönünden bize gelişleri itibariyle olup, onların sıhhat dereceleri-

---

ulaşmış olsa, "hediye fiili" mutevatir manevî olur. Es-Suyūṭī, mutevatir manevî hadîse misal olarak Hazreti Peygamberin *ref'u'l-yedeyn fi'd-du'ā'* "duâ esnasında ellerin kaldırılması" hadîsini zikretmiştir. Bu hadîsin muhtelif kaziyelerde nakledilmiş 100 kadar rivayeti vardır; bu kaziyeler tevatür derecesinde olmamakla berebar "duâ esnasında ellerin kaldırılması", bütün rivayetlerde müşterektir ve tevatür derecesindedir. (bkz. *Tedrību'r-rāvī*, s. 375). Ru'yet hadisi de böyledir. Hazreti Peygamberden değişik manâ ve lafızlarla ru'yetle ilgili bir çok hadîs rivayet edilmiştir. Bu hadîsler, ayrı ayrı tevatür derecesine ulaşmamış olsa bile, ru'yeti isbat etmek yönünden müşterek manâları vardır ve bu manâ tevatür derecesine ulaşmıştır.

112. Haberlerin bu taksimi hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Ḥacer, *Nuḫbetu'l-fiker şerhi*, s. 25.
113. Bkz. aynı eser, s. 24.

nin tayininde başvurulan bir ölçü değildir. Bu bakımdan bazı hallerde turukun çokluğu, hadîsin sıhhatini takviye eden bir unsur olarak kabul edilse bile, tabakalardan birisinde râvi sayısı azalmış olan bir hadîsin, turuku çok olan bir başka hadîse nisbetle daha az sahîh olduğu ileri sürülemez. Bu esasa istinaden, ehli sunnet uleması, sıhhati sâbit olmuş âhâd hadîslerin dinde delil olarak kullanılmalarını ittifakla kabul etmişlerdir. Esasen, başta el-Buḫārī ve Muslim olmak üzere sahîh hadîsleri toplamakla şöhret kazanan müelliflerin meydana getirdikleri eserlerin muhtevası da, büyük bir çoğunlukla âhâd hadîslerdir.

6. Âhâd hâdîsler

Vāḥıd veya āḥād, lugatta "bir" manâsında kullanıldığına ve āḥādın vāḥıdin çoğul şekli olduğuna göre, haber-i vāḥıd (āhād) e bir (birler)in haberi demek doğru olur. Bir başka ifadeyle, "bir kişinin diğer bir kişiden rivayet ettiği haber" de diyebiliriz. Ancak bu tarif, vâhıdin lugat manâsıdır ve hadîsçiler arasında kullanılan ve meşhur olan tariften farklıdır; çünkü haber-i vâhidin ıstılah manâsında râvi sayısı şart koşulmamış, bu sayı ne kadar çok olursa olsun, metevatir derecesine ulaşmamış her habere haber-i âhâd denilmiştir[114].

Ehli Sunnet uleması, sahîh olduğu taayyün etmiş haber-i âhâdın dinde huccet olarak kullanılması ve onunla amel etmenin gerekli olduğu üzerinde birleşmişlerdir. Bu birleşme, Hazreti Peygamberin dinî meselelerde yegâne otorite olmasının tabii bir neticesidir. Daha önce zikrettiğimiz bazı âyetlerden de anlaşıldığı gibi, dinî meselelerde söylediği sözlerin alınması ve onlara uyulması Kur'ânı Kerîmin getirdiği emirlerdendir. Bu emirlere istinad eden

---

114. Bkz. ʿAbdu'l-ʿAzīz el-Buḫārī, *Keşfu-l-esrār*, II.379; el-Cezāʾirī, *Tevcīhu'n-naẓar*, s. 33.

müslümanlar, Hazreti Peygamberden nakledilen dinle ilgili haberleri almışlar ve onlarla amel etmişlerdir. Bununla beraber, haber-i âhâdın ilm-i yakîn ifade edip etmediği konusu bazı mezhebler arasında görüş ayrılıklarına yol açmış, hanefîlerle şâfi'îler ve mâlikîlerin bir kısmı, bütün mutezile ve havaric, bu ḥaberlerin doğru olduğu kadar yalan olması ihtimalini de gözönünde bulundurarak, ilim ifade etmiyeceklerini ileri sürmüşlerdir. Mutezile ve havaric, daha ileri giderek ve bu hususu da kendileri için bir delil ittihaz ederek, haber-i vâhıdle amel etmenin gerekli olmadığını söylemişlerdir[115]. Aḥmed İbn Ḥanbel, Mālik İbn Enes ve hadîsçilerin ekserisi ise, haber-i âhâdın sıhhati sâbit olunca ilm-i yakîn ifade ettiği ve dolayısıyle ameli gerektirdiği görüşü üzerinde birleşmişlerdir[116]. Maamafih burada mühim olan, mutezile müstesnâ, sunnet ehlinin haber-i âhâdla amel etmenin gerekliliği üzerinde ittifaklarıdır. Hazreti Peygamberin hayatında ve vefatından sonra sahabenin takip ettikleri yol da budur. Kaynaklar bu hususta bize pek çok misal göstermişlerdir. Burada, bu misallerden bazılarını zikretmeyi faydalı görüyoruz:

1. Bir hadîsinde Hazreti Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sözümü işiten, onu iyice belleyen, sonra da başkasına nakleden kimsenin yüzünü Allah ak etsin. Olabilir ki, "fıkıh hâmili" bir kimse fakîh değildir ve olabilir ki, "fıkıh" hâmili" bir kimse, kendisinden daha fakîh bir kimseye onu nakleder" [117].

Hazreti Peygamber, bu hadîsinde sözünün dinlenmesini, bellenmesini ve başkasına nakledilmesini emretmiştir; tâ

---

115. İbn Ḥazm *el-İḥkām fī uṣūli'l-aḥkām*, I. 119; ʿAbdu'l-ʿAzīz el-Buḫārī, *Keşfu'l-esrār*, II. 370.
116. Aynı yer.
117. Bkz. Ebū Dāvūd, *Sunen*, II. 289; İbn Māce, *Sunen*. I. 102; keza bkz. eş-Şāfiʿī. *er-Risāle*. s. 402.

ki kendisine nakledilen kimse de, onu, aynı şekilde bir başkasına nakletsin. Hadîste hitap, bir kişi içindir. Bu kimse fakîh olmayabilir ve Hazreti Peygamberin sözünü anlamıyabilir; fakat onu hıfzedip fakîh olan bir kimseye naklettiği zaman, bu söz, dinde bir delil olur [118].

2. ʿAbdullah İbn ʿOmer'den rivayet edildiğine göre, Ḳubā'da müslümanlar sabah namazı kılarlarken bir kimse gelip Hazreti Peygambere nâzil olan bir âyetle kıblenin Kâbeye çevrilmesinin emredildiğini haber vermiştir. Bu haber üzerine müslümanlar yönlerini Kâ'beye çevirmişlerdir. O zamana kadar kıble Şām ciheti idi ve Ḳubāʾ halkı, Enṣār arasında fıkıh ehli olarak tanınmış olup, Allah'ın farz kıldığı bir istikamete yönelmiş bulunuyorlardı. Her hangi bir delil olmadıkça bu farzı terkedemezlerdi. O sıralarda Hazreti Peygamberle karşılaşmamışlardı ve Allah Ta'âlânın, kıblenin tahvili hakkında ona nasıl bir âyet indirdiğini de bilmiyorlardı. Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sunnetine dayanarak, fakat âmmenin haberiyle değil, bizzat Hazreti Peygamberden işitmek suretiyle belirli bir tarafa yönelmişlerdi. Halbuki şimdi, yalnız bir kişinin, fakat sözüne güvendikleri bir kişinin haberiyle, daha önce üzerlerine farz kılınan yönden, Hazreti Peygamberin değiştirdiği bildirilen tarafa yöneliyorlar ve bunu, sözüne güvenilir kimselerden olduğu zaman, bu gibi kimselerin haberlerinin delil olduğunu bilerek yapıyorlardı [119].

3. Enes İbn Mālik'ten rivayet edilmiştir: "Ebū Ṭalḥa ve Ebū ʿUbeyde İbnu'l-Carrāḥ'a hurmadan yapılmış şarap verirdim. Bir gün bir haberci geldi ve şarabın haram kılındığını haber verdi. Ebū Ṭalḥa bana dedi ki: Kalk ve bu şarap kabını parçala. Kalktım ve onu bir taşla kırdım" [120].

---

118. Eş-Şāfiʿī, *er-Risāle*, s. 402–403.
119. Aynı eser, s. 407–408.
120. Aynı eser, s. 409.

Şarap, ilk devirlerde haram değildi ve müslümanlar arasında içenler bulunuyordu. Enes İbn Mālik'in sözünden anlaşıldığına göre, bir kimse tahrîm âyetinin nâzil olduğunu haber verdiği zaman, gerek Ebū 'Ubeyde ve gerekse Ebū Ṭalḥa ve Enes İbn Mālik'ten hiç biri "biz şarabın halâl olduğunu biliyoruz; Peygambere soralım, yahut haber-i âmme bize gelsin, ona göre amel edelim" dememiş, fakat her üçü de, sözüne güvendikleri kimsenin haberiyle amel etmişlerdir.

4. Hazreti Peygamber, Kays İbn ʿĀṣım, ez-Zibrikān İbn Bedr ve İbn Nuveyre'den her birini, İslamiyeti öğretmesi için kendi kabilelerine göndermiştir; çünkü bunların kendi kabileleri içinde sözüne güvenilir kimseler olduklarını biliyordu[121].

5. Muʿāẕ İbn Cebel'i Yemen'e göndermiş ve kendisine (yani Muʿāẕ'a) itaat edenlerin, etmeyenlere karşı savaşmalarını, Yemen halkına Allah'ın farz kıldığı şeyleri öğretmesini ve vermeleri vâcip olan sadakayı onlardan almasını ona emretmiştir. Hazreti Peygamberin Yemen'e göndermek için Muʿāẕ'ı seçmesine sebep, Yemen halkının onu tanımaları ve sözüne güvenmeleri idi[122].

6. Hazreti Peygamberin vefatından sonra da haber-i âhâd, aynı şekilde delil olarak kullanılmıştır. Ebū Bekr, ceddenin mirası hakkında hiç bir hüküm bulamadığı zaman, miras talebinde bulunan yaşlı bir kadını eli boş döndürüyordu ki, el-Muğīre İbn Şuʿbe ve Muḥammed İbn Mesleme, Hazreti Peygamberin ceddeye südüs verdiğine dair bir hadîs nekletmişler ve Ebū Bekr bu habere dayanarak kadına südüs vermiştir[123].

---

121. Aynı eser, s. 414.
122. Aynı eser, s. 416.
123. El-Āmidī, *el-Iḥkām fī uṣūli'l-aḥkām*, II, 91.

7. ʿOmer İbnu'l-Ḫaṭṭāb, sahabe arasında cenînin diyeti hakkında Hazreti Peygamberden her hangi bir haber bulunup bulunmadığını araştırırken Ḥamel İbn Mālik İbni'n-Nābiğa çıkmış ve ona şu haberi vermiştir: Bir gün iki karımdan biri, hâmile olan diğerine bir sopa ile vurdu ve karnındaki cenînin ölü olarak düşmesine sebep oldu. Bu hâdise üzerine Allah'ın Rasūlü gurra ile, yani vuranın diğerine bir köle veya câriye vermesine hükmetti; ʿOmer İbnu'l-Ḫaṭṭāb bu haberi duyunca şöyle demiştir: "Eğer bu haberi işitmemiş olsaydım, nerede ise kendi re'yimle hüküm verecektim" [124].

Bu haber gösteriyor ki, her hangi bir mesele hakkında Hazreti Peygamberden bir hadîs nakledilir ve bu hadisin doğruluğu yakînen bilinirse, bu mesele hakkında o hadîs terkedilerek şahsî görüşe göre amel edilmez; edilse bile haberin gelmesinden sonra ondan rücû edilir. Bu kaideyi şu haber de teyid etmektedir:

8. Saʿīd İbnu'l-Museyyib'in rivayetine göreʿOmar İbnu'l-Ḫaṭṭāb diyordu ki: "Diyet, aklı bâliğ olan kadın içindir. Kadın kocasının diyetinden hiç bir şeye vâris olamaz". Fakat eż-Żaḥḥāk İbn Sufyān çıkıp da Hazreti Peygamberin, kendisini "Eşyem eż-Żıbābī'nin diyetinden karısını vâris kılmasını" yazdığını haber verince ʿOmer İbnu'l-Ḫaṭṭāb kendi sözünden rücû etmiştir [125].

Er-Risāle'nin şârihi Aḥmed Muḥammed Şākir, yukarıda zikrettiğimiz Ḥamel İbn Mālik'in cenîn hakkındaki haberiyle bu son haberi bahis konusu ederek şu açıklamayı yapmıştır: "Eş-Şāfiʿī, *İḫtilāfu'l-ḥadīs* adlı kitabında her iki habere işaretle der ki: Bu haberler, haberi vâhıdin, onu haber verenin sıdkına güvenildiği zaman, kabul edilmesi

124. Eş-Şāfiʿī, *er-Risāle*, s. 427; el-Āmidī, adı geçen eser, II. 91.
125. Eş-Şāfiʿī, adı geçen eser, s. 429.

gerektiğine delâlet ederler. Eğer böyle bir haberi, her hangi bir hal dolayısıyle reddetmek icab etseydi, herkesten önce ʿOmer İbnu'l-Ḫaṭṭāb bunu yapar ve meselâ Ḥamel İbn Mālik'e "sen Tihāme ehlinden birisin", eż-Żaḥḥāk'e de "sen Necid ehlinden birisin; her ikiniz de Hazreti Peygamberi görmediniz; yahut onunla sohbetiniz çok az. Ben ve Muhacirûn ile Ansardan bir çok kimse onunla beraberdik. Ondan naklettiğiniz bu haberler, nasıl bizim mechulümüz kaldı da siz öğrendiniz. Her ikiniz de rivayet ettiğiniz haberde teksiniz; onları sizlerden başka rivayet eden olmamıştır. Yanılmanız ve unutmanız mümkindir" diyebilirdi. Fakat bunları söylememiş ve kadının, kocasına vâris kılınmasıyle düşük cenîn hakkında kendi görüşünü -ki bu ikincisinde ʿOmer, eğer cenîn canlı düşerse diyeti 100 deve, ölü olursa hiç bir şey lâzım gelmez, görüşüne sâhip bulunuyordu- terkederek iki kişinin Hazreti Peygamberden rivayet ettiği haberlere tâbi olmuştur. Allah, elçisi diliyle dillediği şeye, mahlûkatın ibadet ve ittibaını zarurî kılar. Hiç kimse, Hazreti Peygamberden gelen bir haber için, kendi görüşüne dayanarak "niçin" ve "nasıl" suallerini sıralamağa ve sözüne güvendiği kimsenin haberini -bu haber yalnız bir kişi tarafından rivayet edilmiş olsa bile- reddetmeğe mezûn değildir" [126].

Ehli Sunnetin âhâd haberler hakkındaki görüşleri bu olmakla beraber Mutezile imamları bu görüşe muhalefet etmişler ve bu çeşit haberlerle amel edilemiyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu konuyle ilgili olarak el-Āmidī şöyle demiştir: "Haber-i vâhıdle amel etmek ekseriyetin mezhebidir; fakat el-Cubbāʾī ile kelâmcılardan bir gurubun görüşü bu mezhebe muhaliftir" [127].

---

126. Aynı yer.
127. El-Āmidī, adı geçen eser, II. 68.

El-Bağdādī, mutezile imamlarından Ebu'l-Huzeyl'in çeşitli görüşlerini zikrederken haberi âhâdla ilgili görüşü hakkında da şu bilgiyi verir: Ebu'l-Huzeyl'e göre, doğrudan doğruya gözle görülmesi veya kulakla işitilmesi artık mümkin olmıyan geçmiş peygamberlere ait meselelerin haber yolu ile bilinmesi, aralarında Cennet ehlinden bir veya daha fazla kimsenin de bulunduğu en az yirmi kişinin rivayet etmesi halinde mümkin olur. Aralarında Cennet ehlinden bir kimse bulunmazsa, kâfir ve fâsik olanların haberleri, sayıları yalan üzerinde birleşmelerini mümkin kılmayacak mutevatir derecesine bâliğ olsa bile, huccet olarak kullanılamaz. Sayıları dört kişinin altında olanların haberleri hiç bir hüküm ifade etmez. Dörtle yirmi arasında olursa, haberlerinin ilim ifade etmesi muhtemeldir, fakat kat'î değildir. Yirmi kişi oldukları ve aralarında Cennet ehlinden de bir kişi bulunduğu zaman, haberin ilim ifade edeceğine şüphe yoktur[128]. El-Bağdādī'ye göre, Ebu'l-Huzeyl'in âhâd haberler hakkındaki bu görüşü, onların dindeki faydalarını ibtal etmek gayesini güder; çünkü onun, yirmi kişi arasında bulunmasını şart koştuğu Cennet ehlinden biri, aslında itizal ve kader fikrine sâhip olan kimsedir. Bu fikre sâhip olmıyan kimse, Ebu'l-Huzeyl'e göre, mü'min sayılamıyacağı gibi, Cennet ehlinden de değildir[129].

Mutezile imamlarından el-Ḫayyāṭ da, bir râfızîye reddiye olarak telif ettiği bir kitabında âhâd haberleri bahis konusu ederek şöyle demiştir: "Biz, âdil bir kişinin haberinin huccet olarak kullanılabileceğini kabul etmiyoruz" [130].

---

128. *El-Farḳ beyne'l-firaḳ*, s. 77.
129. Aynı yer.
130. Bkz. *Kitābu'l-İntişār*, s. 55.

Mutezile imamlarının, âhâd haberleri reddederken istinad ettikleri gerçek sebebi tesbit etmek bir hayli güçtür. Râvilerin, haberlerin rivayetinde hataya düşmüş veya yalan söylemiş olmaları ihtimali, işin zâhirî tarafını teşkil eder. Tek bir râvi için bu ihtimalleri düşünmek mümkin olsa bile, gerek aynı haberin rivayetinde iki, üç ve daha fazla râvinin birleşmesi ve gerekse bu râvilerin hadîsçiler arasında adalet ve zabt yönlerinden şöhret kazanmaları, hata ve yalan ihtimalini yok edecek yeterli sebeplerdir. Bununla beraber, Kur'ân âyetlerinin de teyid ettiği bazı meselelerde, mutezilenin, akıllarına aykırı düştüğü gerekçesiyle bu âyetleri tevîl ederek zâhirî manâlarından uzaklaştırmaları, sahîh de olsa bazı haberleri reddetmek hususunda onları daha cüretkâr yapmaması için hiç bir sebep yoktur. İşte ru'yet hadîsleri de bu yönden redde uğramış haberlerdendir. Burada, *Kutub-i Sitte*de yer alan bu haberleri, ru'yeti isbat eden birer delil olarak zikredecek ve mutezilenin bu haberler hakkındaki görüşlerini açıklamağa çalışacağız.

Birinci delil

عن ابى هريرة ان الناس قالوا : يا رسول الله ، هل نرى ربنا يوم القيامة؟
فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم : هل تضارون فى القمر ليلة البدر؟
قالوا : لا يا رسول الله . قال : فهل تضارون فى الشمس ليس دونها
سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله . قال : فانكم ترونه كذلك . . .

İki sahîfeye yakın, uzun bir hadîsin baştarafından çok kısa bir miktarını aldığımız bu sözler sahabî Ebū Hurayra'dan rivayet edilmiştir:

"Bazı kimseler Hazreti Peygambere: Yâ Rasûlallah, Kıyamet Gününde Rabbımızı görür müyüz? diye sordular. Hazreti Peygamber: Bedir gecesi ayı görmek için itişip kakışır, birbirinize zarar verir misiniz? dedi. Hayır, yâ Rasûlallah, diye cevap verdiler. Haz-

reti Peygamber tekrar, önünde bulut yok iken güneşi görmek için birbirinize zarar verir misiniz? diye sordu. Onlar yine hayır, yâ Rasûlallah, dediler. Hazreti Peygamber şöyle buyurdu: İşte (bedir gecesi ayı, ve bulutsuz günde güneşi rahatça) gördüğünüz gibi Rabbınızı göreceksiniz"...

Mezkûr hadîsin rivayet isnadlarını zikretmeden önce yine meşhur sahabîlerden Ebū Sa'īd el-Ḫudrī'den rivayet edilen şu hadîse de hemen işaret etmek istiyoruz. Bu suretle, gerek Ebū Hurayra'nın ve gerekse Ebū Sa'īd el-Ḫudrī'nin rivayet ettikleri hadîsleri -baş tarafından bir kısmını da olsa- karşılaştırmak, aynı zamanda, her ikisinin de Hazreti Peygamberle bazı kimseler arasında cereyan eden konuşmayı naklettiklerini anlamak mümkin olacaktır. Esasen yukarıda da belirttiğimiz gibi, iki sahîfeye yakın uzunluğu bulunan her iki hadîs metni, rivayetten ileri gelen bazı kelime farkları ile aynı manâyı ifade etmektedir.

İkinci delil

عن ابى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه ان اناسا فى زمن النبى صلى الله
عليه و سلم قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال النبى صلى
الله عليه و سلم : نعم ، هلى تضارون فى رؤية الشمس بالظهيرة ضوْ ليس
فيها سحاب ؟ قالوا : لا . قال النبى صلى الله عليه و سلم : و هل تضارون
فى رؤية القمر ليلة البدر ضوْ ليس فيها سحاب ؟ قالوا : لا . قال النبى
صلى الله عليه و سلم : ما تضارون فى رؤية الله عز و جل يوم القيامة
الا كما تضارون فى رؤية احد هما .

"Ebū Sa'īd el-Ḫudrī (R.A.) den rivayet olunmuştur: Hazreti Peygamber zamanında bazı kimseler şöyle dediler: Yâ Rasûlallah, Kıyamet Günü Rabbımızı görür müyüz? Hazreti Peygamber: Evet, gün ortasında bulutsuz güneş ışığını görmek için (itişip kakı-

şır) birbirinize zarar verir misiniz? buyurdu. Hayır, dediler. Hazreti Peygamber: Bedir gecesi bulut olmadığı bir zamanda ayı görmek için (itişip kakışır) birbirinize zarar verir misiniz? diye sordu. Onlar yine hayır, dediler. Hazreti Peygamber şöyle buyurdu: İşte güneş veya ayı görmek için nasıl itişip kakışarak birbirinize zarar vermezseniz, Kıyamet günü Allah'ı görmek hususunda da birbirinize zarar vermiyeceksiniz..."

Ebū Hurayra hadîsi el-Buḫārī, Muslim, Ebū Dāvūd, et-Tirmiẕī ve İbn Māce tarafından *el-Cāmiʿu'ṣ-Ṣaḥīḥ* ve *es-Sunen* adıyle marûf *el-Kutubu's-Sitte*'nin beş kitabında nakledilmiştir.

El-Buḫārī, aşağıda verilen tablodan da takip edilebileceği gibi Maḥmūd -ʿAbdurrazzāḳ- Maʿmer -İbn Şihāb ez-Zuhrī - ʿAṭā' İbn Yezīd isnadıyle hadîsi Ebū Hurayradan naklettiği gibi [131], Ebu'l-Yemān - Şuʿayb - İbn Şihāb ez-Zuhrī - ʿAṭā' İbn Yezīd - Saʿīd İbnu'l-Museyyib [132], ayrıca, Kitābu't-tevḥīdde ʿAbdu'l-ʿ*Azīz* İbn ʿAbdillah - İbrāhīm İbn Saʿd - İbn Şihāb ez-Zuhrī - ʿAṭā' İbn Yezīd [133] isnadlarıyle de rivayet etmiştir.

Muslim, ikisi İbn Şihāb ez-Zuhrī'de birleşen üç ayrı isnadla, hadîsi Ebū Hurayra'dan nakletmiştir. İsnadlardan birisi, Zuheyr İbn Ḥarb - Yaʿḳūb İbn İbrāhīm, diğeri, ʿAbdullah İbn ʿAbdi'r-Raḥmān ed-Dārimī - Ebu'l-Yemān - Şuʿayb tarîkıyle İbn Şihāb ez-Zuhrī'ye ulaşmakta, birincisi ʿAṭā' İbn Yezīd, ikincisi ise hem ʿAtā' İbn Yezīd, hem de Saʿīd İbnu'l-Museyyib vasıtasıyle Ebū Hurayra'dan gelmektedir [134]. Muslim'in üçüncü isnadı

---

131. Bkz. el-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* (kitābu'r-riḳāḳ), VII. 205.
132. Aynı yer.
133. Bkz. aynı eser, VIII. 179.
134. Bkz. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I. 163, 167.

ise, Sufyān - Suheyl İbn Ebī Şāliḥ - Ebū Şāliḥ zinciri ile Ebū Hurayra'ya ulaşır ki, bu zincirde yer alan Ebū Şāliḥ aynı zamanda, Ebū Dāvūd, et-Tirmiẕī ve İbn Mācenin kendilerine ait isnadlarla ulaştıkları Ebū Hurayranın râvilerinden birisidir[135].

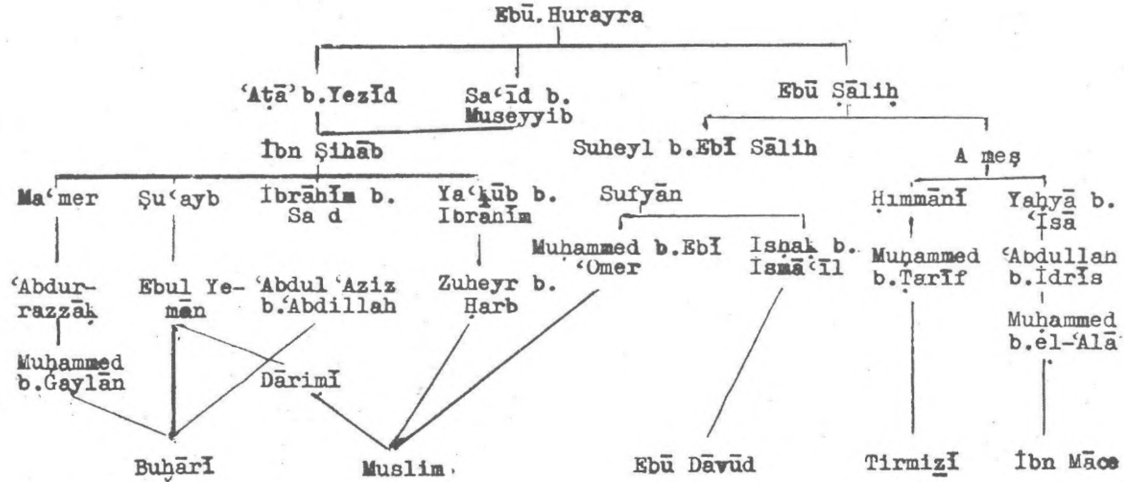
Ebū Dāvūd, mezkûr hadîsi, İsḥaḳ İbn İsmāʿīl - Sufyān - Suheyl İbn Ebī Şāliḥ vasıtasıyle Ebū Hurayra'dan nakletmiştir[136]. Bu isnadın, Muslim ile Ebū Dāvūd'u, Suheyl İbn Ebī Şāliḥ'ın râvisi Sufyān'da birleştirdiği görülür.

Et-Tirmiẕī, Muḥammed İbn Ṭarīf - el-Ḥımmānī Cābir İbn Nūḥ - el-Aʿmeş - Ebū Şāliḥ isnadıyle[137], İbn Māce ise Muḥammed İbnu'l-ʿAlā'- ʿAbdullah İbn İdrīs - Yaḥyā İbn-ʿĪsā - el-Aʿmeş - Ebū Şāliḥ isnadıyle[138] hadîsi Ebū Hurayra'dan nakletmişlerdir. Her iki isnadın, et-Tirmiẕī ve İbn Māce'yi el-Aʿmeş'te birleştirdikleri görülür.

Yalnız *Kutub-i Sitte* rivayetlerini zikretmekle iktifa ettiğimiz Ebū Hurayra hadîsinin sıhhati üzerinde bütün hadîsçiler ittifak etmişlerdir. Et-Tirmiẕī, yukarıda zikrettiğimiz isnadıyle hadîsi naklettikten sonra "bu hadîs hasen sahîh garîbtir" demiş, Yaḥyā İbn ʿĪsā er-Remlī ve başkalarının da el-Aʿmeş - Ebū Şāliḥ tarîkıyle Ebū Hurayra'dan hadîsi aynı şekilde rivayet ettiklerini belirterek, Ebū Şāliḥ'ın Ebū Hurayra'dan rivayetini "eşaḥ" (en şaḥīḥ) olarak vasıflandırmıştır. Et-Tirmiẕī'nin açıkladığına

---

135. Aynı eser, IV. 2279.
136. Bkz. *Sunen*, II. 535. Ebū Dāvūd, hadîsi bütün uzunluğu ile vermemiş bizim yukarıda verdiğimiz ve yalnız ru'yete delâlet eden kısmı nakletmekle iktifa etmiştir.
137. Bkz. *el-Cāmiʿu'ş-şaḥīḥ*, IV. 689.
138. Bkz. *Sunen*, I. 76 (mukaddime).



Ebū. Hurayra
ʿAṭāʾ b.Yezīd
Saʿīd b. Museyyib
Ebū Ṣāliḥ
İbn Şihāb
Suheyl b.Ebī Sālih
A meş
Maʿmer
Şuʿayb
İbrāhīm b. Saʿd
Yaʿkūb b. İbrahīm
Sufyān
Hımmānī
Yahyā b. ʿİsā
Muhammed b.Ebī ʿOmer
Ishak b. İsmāʿīl
Muhammed b.Tarīf
ʿAbdullah b.İdrīs
ʿAbdur-razzāk
Ebul Ye-mān
ʿAbdul ʿAziz b.ʿAbdillah
Zuheyr b. Harb
Muhammed b.el-ʿAlā
Muhammed b.Gaylān
Dārimī
Buhārī
Muslim
Ebū Dāvūd
Tirmizī
İbn Māce

TABLO: 1

göre Ebū Saʿīd el-Ḫudrī hadîsi de, başka yönlerden nakledilmiş "ṣaḥīḥ" bir hadîstir[139].

Ebū Saʿīd el-Ḫudrī hadîsi, hepsi, de Zeyd İbn Eslem'e ulaşan muhtelif isnadlarla el-Buḫārī ve Muslim tarafından nakledilmiştir.

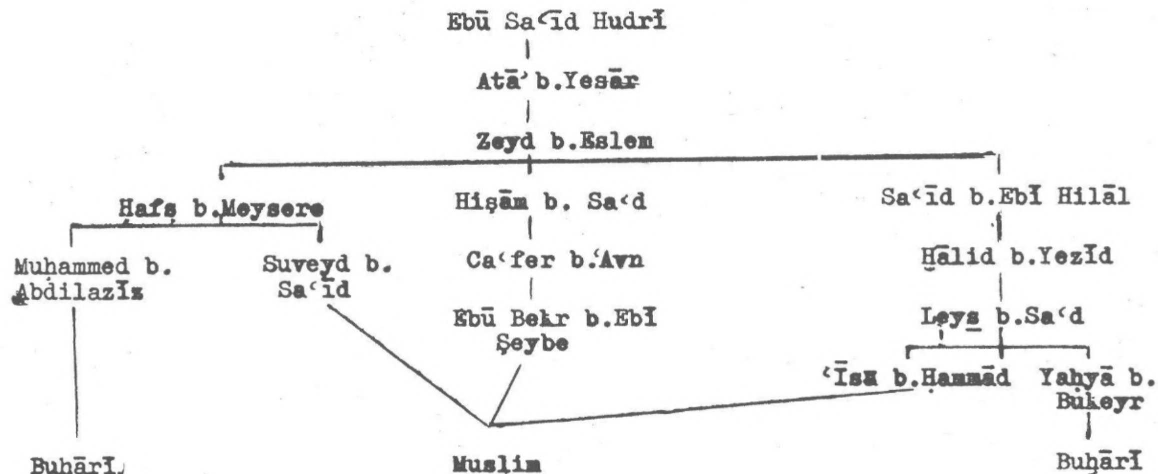
El-Buḫārī, hadîsi Muḥammed İbn ʿAbdi'l-ʿAzīz - Ḥafṣ İbn Meysere[140] ve Yaḥya İbn Bukeyr - el-Leyṯ İbn Saʿd - Ḫālid İbn Yezīd - Saʿīd İbn Ebī Hilâl isnadlarıyle Zeyd İbn Eslem'den almış, Zeyd ise, ʿAṭā' İbn Yesār'dan, o da Ebū Saʿīd el-Ḫudrī'den rivayet etmiştir. El-Buḫārī'nin Yaḥyā İbn Bukeyr vasıtasıyle aldığı el-Leyṯ İbn Saʿd rivayeti, aynı zamanda, Muslim'in üç rivayetinden birisidir. Keza el-Buḫārī'nin Muḥammed İbn ʿAbdi'l-ʿAzīz-den aldığı Ḥafṣ İbn Meysere rivayeti de, Muslim'in Suveyd İbn Saʿīd vasıtasıylae aldığı diğer rivayettir[141].

Muslim'in üçüncü rivayeti ise, Ebū Bekr İbn Ebī Şeybe - Caʿfer İbn ʿAvn - Hişām İbn Saʿd isnadıyle yine Zeyd İbn Eslem'den gelir. Zeyd, diğer rivayetlerde olduğu gibi, hadîsi ʿAṭā' İbn Yesār'dan, o da Ebū Saʿīd el-Ḫudrī'den almıştır[142].

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, hem Ebū Hurayra, hem de Ebū Saʿīd el-Ḫudrī, bazı kimselerle Hazreti Peygamber arasında geçen ru'yetle ilgili konuşmalara şâhid olmuşlar ve haberlerinde bu konuşmaları nakletmişlerdir. Ayrı ayrı isnadlarla ikisinden gelen bu rivayetlerin, bazı kelime farkları dışında birbirine mutabakatı bu hususu teyid ettiği gibi, Ebū Hurayra hadîsini kendisinden nak-

---

139. Et-Tirmiẕī'nin mezkûr hadîs hakkındaki bu görüşü için bkz. *el-Cāmiʿu'ṣ-ṣaḥīḥ*, IV. 689.
140. Bkz. *Ṣaḥīḥ*, V. 179.
141. Bkz. *Ṣaḥīḥ*, (i-Muslim), I. 167, 171.
142. Aynı eser, I. 167.


Ebū Sa‘īd Hudrī
Atā’ b.Yesār
Zeyd b.Eslem
Hafṣ b.Meysere
Hişām b. Sa‘d
Sa‘īd b.Ebī Hilāl
Muhammed b. Abdilazīz
Suveyd b. Sa‘īd
Ca‘fer b.‘Avn
Hālid b.Yezīd
Ebū Bekr b.Ebī Şeybe
Leyṣ b.Sa‘d
‘Īsā b.Hammād
Yahyā b. Bükeyr
Buhārī
Muslim
Buhārī

TABLO: 2

leden ʿAtā'İbn Yezīd'in, hadîsin sonunda söylediği sözler de bunu doğrular.

"ʿAṭā' şöyle demiştir: Ebū Hurayra (mezkûr hadîsi Hazreti Peygamberden bize rivayet ederken) Ebū Saʿīd el-Ḫudrī de onun yanında idi ve söylediklerinden hiç bir şeyi inkâr etmemişti. Yalnız Ebû Hurayra (hadîsin sonlarında yer alan) "Allah o kişiye: bunların hepsi ve bir o kadarı da senindir, der" sözlerini nakledince, Ebū Saʿīd ona "bunların hepsi ve on misli, yā Ebā Hurayra" diyerek itiraz etmiştir. Ebū Hurayra "ben bunların hepsi ve bir o kadarı" şeklinde bellemişim, demiş, Ebū Saʿīd el-Ḫudrī de şu cevabı vermiştir: Şehadet ederim ki ben, Allah'ın Rasûlünden "bunların hepsi ve bir de on misli senindir" sözünü belledim" [143].

Ebū Hurayra ve Ebū Saʿīd el-Ḫudrī gibi iki meşhur sahabînin Hazreti Peygamberden işittikleri ru'yetle ilgili sözleri üzerinde ittifak etmeleri, buna mukabil, hadîsin sonunda yer alan "bunlar ve bir de o kadarı senindir" veya "bunlar ve bir de on misli senindir" sözü üzerinde münakaşaya girişmeleri, bize göre, hadîsin genel manâsı yönünden sıhhatinin en kuvvetli garantisidir.

Üçüncü delil

عن جرير قال : كنامع النبى صلى الله عليه و سلم فنظر الى القمر ليلة يعنى البدر فقال : انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته . فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس و قبل غروبها فافعلوا ثم قرأ « و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل الغروب » .

"Hazreti Peygamberin ashabından olan Cerīr İbn ʿAbdillah anlatır: (Bir gece) Allah'ın Rasûlü ile

143. Bkz. el-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, VII. 206, VIII. 181; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I. 166.

beraber bulunuyorduk. Bedir gecesi idi; aya baktı ve şöyle buyurdu: Rabbınızı, şu ayı görmek için biribiriniz üzerine yığılmadan gördüğünüz gibi göreceksiniz. Artık güneşin doğmasından da batmasından da önce namazların hiç birinden alıkonmamak elinizden geliyorsa ona çalışınız. Bundan sonra "güneşin doğmasından önce de batmasından önce de Rabbını hamd ile tesbîh et" (Ṭaha sûresi 130) âyetini okumuştur".

Mezkûr hadîs, el-Buḫarī, Muslim, Ebū Dāvūd, et-Tirmiẕī ve İbn Māce tarafından nakledilmiştir. Tabloda da görüldüğü gibi, Cerīr İbn ʿAbdillah'tan yalnız Ḳays İbn Ebī Hāzim rivayet etmiş ondan da Beyān İbn Bişr ve İsmāʿī İbn Ebī Ḫālid almışlardır. Hadîsin yayılışı umumiyetle İsmāʿīl İbn Ebī Ḫālid tarîkıyle olmuştur.

El-Buḫārī, birisi Beyān İbn Bişr'e, dördü de İsmāʿīl İbn Ebī Ḫālid'e ulaşan beş ayrı isnadla hadîsi kitabında nakletmiştir. Beyān İbn Bişer'e ulaşan isnâd, ʿAbde İbn ʿAbdillah - Cuʿfī - Zāʾide isnadıdır[144]. İsmāʿīl İbn Ebī Ḫālid'e ulaşan diğer dört isnad ise, ʿAmr İbn ʿAvn - Ḫālid ve Huşeym[145], İsḥaḳ İbn İbrāhīm-Cerīr İbn ʿAbdi'l-Ḥamīd[146], Musedded - Yaḥyā[147], ve Ḥumeydī - Mervān İbn Muʿāviye[148] isnadlarıdır.

Muslim'in, Zuheyr İbn Ḥarb vasıtasıyle Mervān İbn Muʿāviye'den, Ebū Bekr İbn Ebī Şeybe vasıtasıyle ʿAbdullah İbn Numeyr, Ebū Usāme ve Vekiʿden[149];

144. Bkz. *Ṣaḥīḥ*, VIII. 179.
145. Aynı yer.
146. Aynı eser, VI. 48.
147. Aynı eser, I, 143.
148. Aynı eser, I. 138.
149. Bkz. *Ṣaḥīḥ*, I. 439.

Ebū Dāvūd'un, ʿOsmân İbn Ebī Şeybe vasıtasıyle Ebū Usāme, Cerīr İbn ʿAbdi'l-Ḥamīd ve Vekiʿden[150];

Et-Tirmiẕī'nin Hennād vasıtasıyle Vekiʿden[151];

Ve İbn Māce'nin de, Muḥammed İbn ʿAbdillah İbn Numeyr vasıtasıyle babası ʿAbdullah İbn Numeyr ve Vekiʿden; keza ʿAlī İbn Muḥammed vasıtasıyle Yaʿlā, Vekiʿ ve Ebū Muʿāviye'den[152] aldığı rivayetler, el-Buḫārī'nin yukarıda işaret olunan dört rivayet zinciri gibi İsmāʿīl İbn Ebī Ḫālid'e ulaşır. İsmāʿīl, hadîsi Ḳays İbn Ebī Ḥāzim'den, o da sahabî Cerīr İbn ʿAbdillah'tan almıştır.

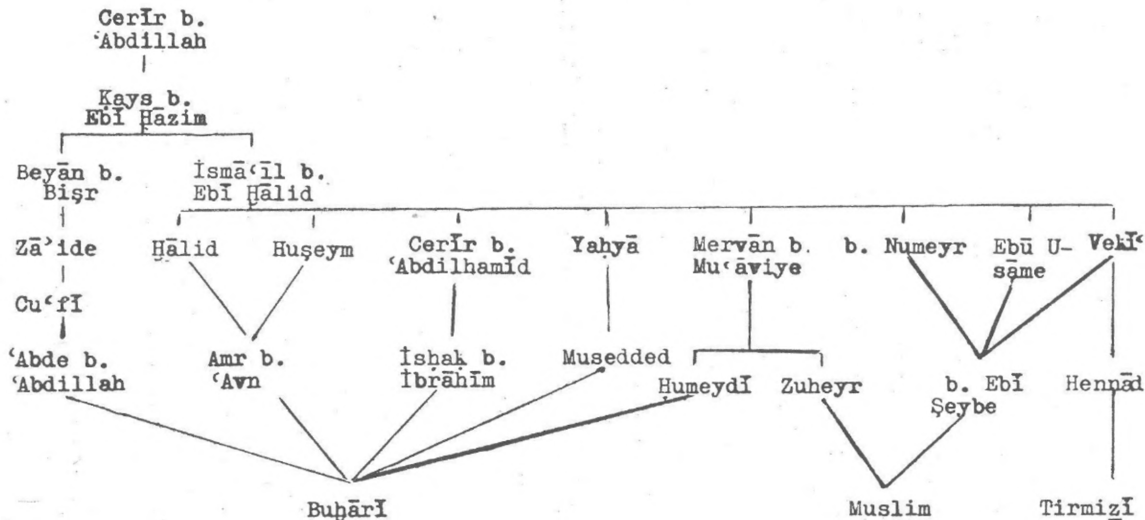
En-Nesāʾī dışında, *Kutub-i Sitte*'nin beş meşhur kitabı tarafından nakledilen hadîsin sıhhati hakkında her hangi bir tereddüt vakî olmamıştır. Naklettiği hadîsleri kendine hâs tabirlerle değerlendirmek yönünden şöhret kazanmış olan et-Tirmiẕī, Cerīr İbn ʿAbdillah'ın mezkûr hadîsi hakkında "bu, hasen sahîh bir hadîstir" demiştir[153].

Dördüncü delil

عن صهيب عن النبى صلى الله عليه و سلم قال : اذا دخل اهل الجنة الجنة قال : يقول الله تبارك و تعالى : تريدون شيئا ازيدكم ؟ فيقولون : الم تبيض و جوهنا ؟ الم تدخلنا الجنة و تنجنا من النار ؟ قال : فيكشف الحجاب فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز و جل .

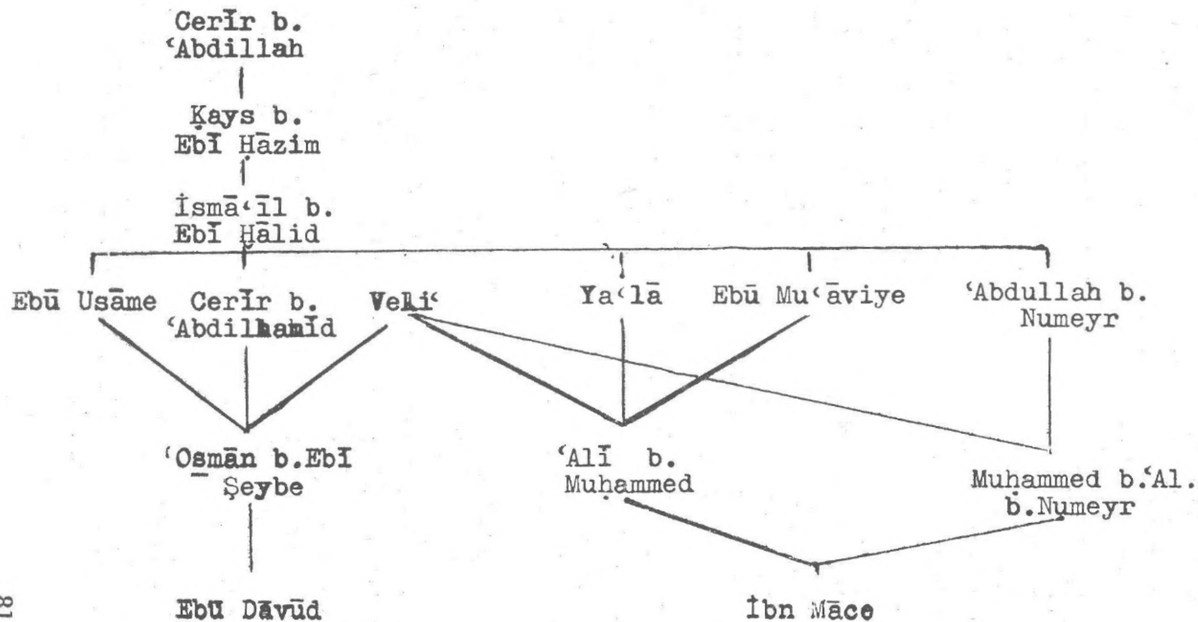
"Ṣuheyb Hazreti Peygamberden rivayet etmiştir: Cennet ehli Cennete girdiği zaman, Allah Ta'âlâ (onlara): Bir şey istiyor musunuz ki arttırayım? buyurur. Onlar da: Yüzlerimizi ağartmadın mı? Bizleri ateşten kurtarıp Cennete koymadın mı? derler.Bu-

150. Bkz. *Sunen*, II. 534.
151. Bkz. *el-Cāmiʿu'ṣ-Ṣaḥīḥ*, IV. 687.
152. Bkz. *Sunen*, I. 75.
153. Bkz. *el-Cāmiʿu'ṣ-ṣaḥīḥ*, IV. 687.



Cerīr b.
ʿAbdillah
Ḳays b.
Ebī Ḥazim
Beyān b.
Bişr
İsmāʿīl b.
Ebī Ḫālid
Zā'ide
Ḫālid
Huşeym
Cerīr b.
ʿAbdilhamīd
Yaḥyā
Mervān b.
Muʿāviye
b. Numeyr
Ebū U-
sāme
Vekīʿ
Cuʿfī
ʿAbde b.
ʿAbdillah
Amr b.
ʿAvn
İsḥaḳ b.
İbrāhīm
Museddeḍ
Ḥumeydī
Zuheyr
b. Ebī
Şeybe
Hennād
Buḫārī
Muslim
Tirmiẕī

TABLO: 3 a


Cerīr b.
ʿAbdillah
Ḳays b.
Ebī Ḥāzim
İsmāʿīl b.
Ebī Ḫālid
Ebū Usāme
Cerīr b.
ʿAbdilhamīd
Vekīʿ
Yaʿlā
Ebū Muʿāviye
ʿAbdullah b.
Numeyr
ʿOsmān b.Ebī
Şeybe
ʿAlī b.
Muḥammed
Muḥammed b.ʿAl.
b.Numeyr
Ebū Dāvūd
İbn Māce

TABLO: 3 b

nun üzerine hıcabı kaldırıverir. Artık onlara, Azîz ve Celîl olan Rablarına nazar etmekten daha sevimli hiç bir şey verilmiş değildir".

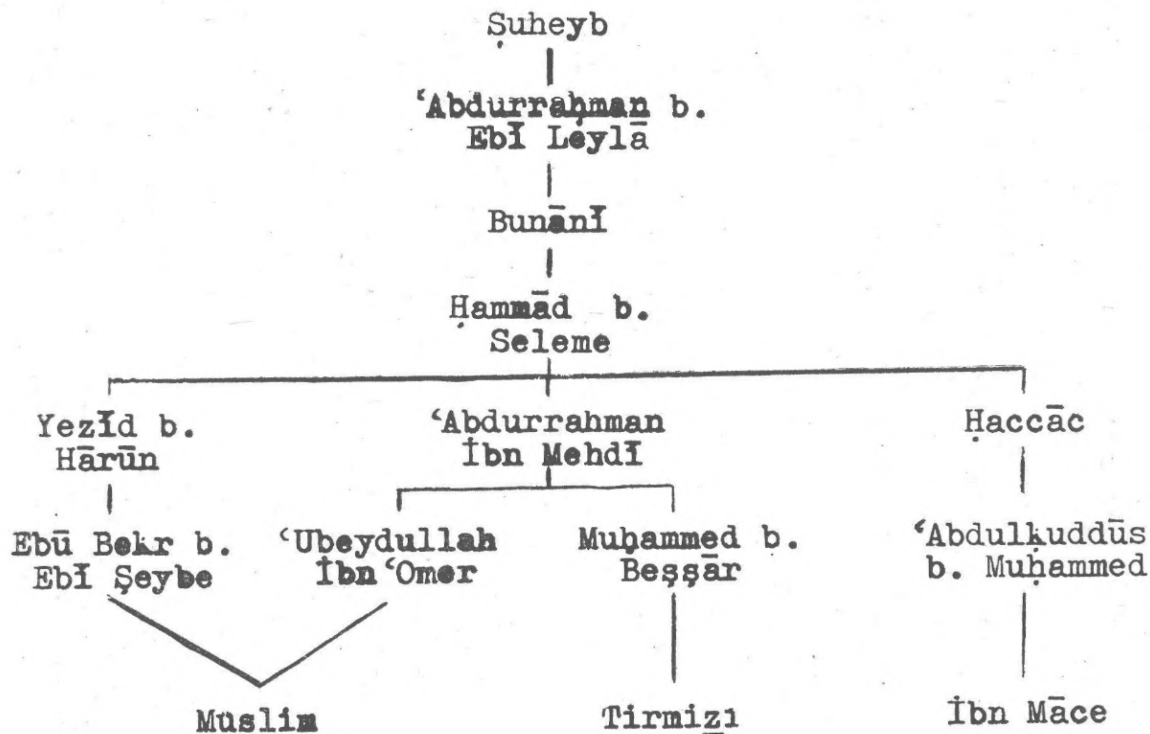
Hadîs, Muslim, et-Tirmiẕī ve İbn Māce tarafından nakledilmiştir. ʿUbeydullah İbn ʿOmer İbn Meysere - ʿAbdurrahman İbn Mehdī - Ḥammād İbn Seleme - S̱ābit el-Bunānī - ʿAbdurraḥman İbn Ebī Leylā - Ṣuheyb isnadıyle Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'inde yer alan hadîsin ikinci bir rivayeti, Ebū Bekr İbn Ebī Şeybe tarîkıyle ona ulaşmıştır. İbn Ebī Şeybe, Yezīd İbn Hārūn'dan, o da Ḥammād İbn Seleme'den hadîsi almıştır ki, bundan sonraki rivayet zinciri ilk zincirin aynıdır. Ancak bu ikinci rivayette, Hazreti Peygamberin, hadîsi irad ettikten sonra "iyi amelde bulunanlara en güzeli ve bir de ziyade vardır" [154] âyetini okuduğu belirtilir [155].

Et-Tirmiẕī, Muḥammed İbn Beşşār vasıtasıyle ʿAbdurraḥman İbn Mehdī'den almıştır ki, bu râvi aynı zamanda biraz önce zikrettiğimiz Muslim'in de râvisidir ve et-Tirmiẕī, onun aynı isnadıyle hadîsi kitabında nakletmiştir [156].

İbn Māce ise, ʿAbdu'l-Ḳuddūs İbn Muḥammed vasıtasıyle Ḥaccāc'tan, o da Ḥammād'dan hadîsi almıştır. Ḥammād'ı takip eden isnad zinciri, Muslim ve et-Tirmiẕī rivayetlerinde gördüğümüz isnad zincirinin aynıdır [157].

Et-Tirmiẕī'nin açıkladığına göre, mezkūr hadîsi isnad eden ve onu merfû kılan Ḥammād İbn Seleme'dir; halbuki Suleyman İbnu'l-Muğīre ve Ḥammād İbn Zeyd, S̱ābit el-Bunānī vasıtasıyle ʿAbdurraḥman İbn Ebī Leylā-

154. Yūnus sûresi 10, 26.
155. Bkz. *Ṣaḥīḥ* (i-Muslim), I. 163.
156. Bkz. *el-Cāmiʿu'ṣ-ṣaḥīḥ*, IV. 687–688, V. 286.
157. Bkz. *Sunen*, I. 81.


Ṣuheyb
ʿAbdurrahman b.
Ebī Leylā
Bunānī
Ḥammād b.
Seleme
Yezīd b.
Hārūn
ʿAbdurrahman
İbn Mehdī
Ḥaccāc
Ebū Bekr b.
Ebī Şeybe
ʿUbeydullah
İbn ʿOmer
Muḥammed b.
Beşşār
ʿAbdulḳuddūs
b. Muḥammed
Muslim
Tirmiẕı
İbn Māce

TABLO : 4

dan onu maktû olarak rivayet etmişlerdir[158]. Ancak et-Tirmiẕī'nin ve diğer bazı kimselerin hadîs hakkında yalnız Ḥammād İbn Seleme tarafından merfû olarak rivayet edildiği yolunda ileri sürdükleri görüşü ele alan Muslim şârihi en-Nevevī, bu gibi görüşlerin, hadîsin sıhhatine zarar vermiyeceğini, zira fakîhlerin, usûlcülerin ve hadîsçilerin ittifakla benimsedikleri mezhebe göre, güvenilir olan râvilerden bazılarının muttasıl, bazılarının mursel, bazılarının merfû veya mevkûf olarak rivayet ettikleri bir hadîsin muttasıl ve merfû olduğuna hükmetmek gerektiğini, çünkû güvenilir râvilerin ziyadelerinin bütün ilim ehli nazarında makbul sayıldığını söylemiştir[159].

Beşinci delil

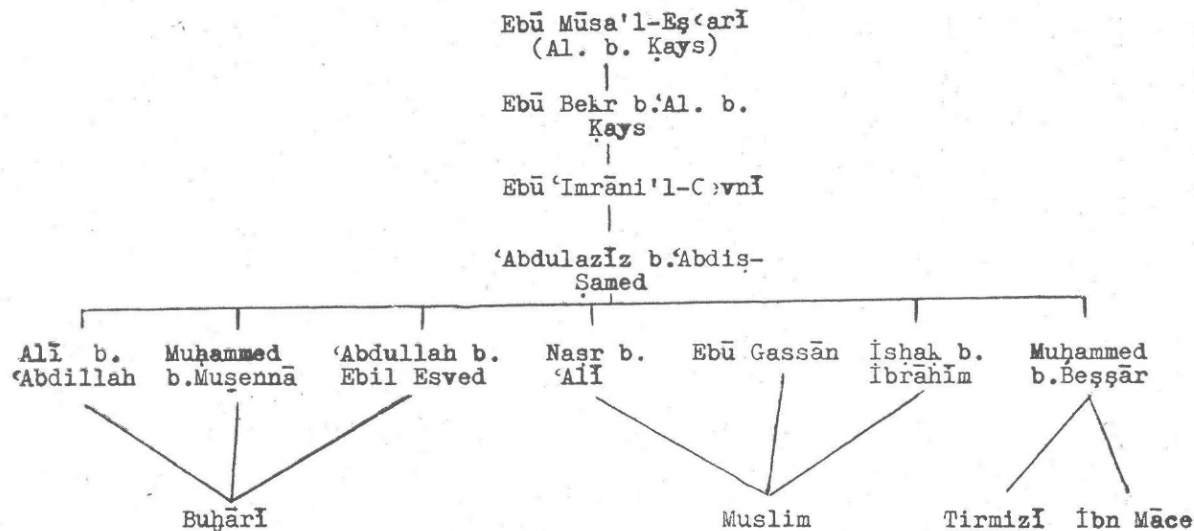
عن ابى موسى الاشعرى عن النبى صلى الله عليه و سلم قال : جنتان من فضة آنيتهما و ما فيهما و جنتان من ذهب آنيتهما و ما فيهما و ما بين القوم و بين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على و جهه فى جنة عدن .

"Ebū Mūsā'l-Eşᶜarī'den rivayet edildiğine göre, Hazreti Peygamber şöyle buyurmuştur: İki Cennet vardır; kapıları ve içlerindeki eşya gümüştendir. İki Cennet daha vardır; Kapıları ve içlerindeki eşya altındandır. ᶜAdn Cennetindeki Cennet ehli ile, bunların Rablarına nazarları arasında, Allah'ın vechinde Kibriyâ ridasından başka bir şey bulunmıyacaktır".

Hadîs, el-Buḫārī, Muslim, et-Tirmiẕī ve İbn Māce tarafından nakledilmiştir. El-Buḫārī, ᶜAlī İbn ᶜAbdillah, Muḥammed İbnu'l-Muṯennā ve ᶜAbdullah İbn Ebi'l-Esved tarîkıyle ᶜAbdu'l-ᶜAzīz İbn ᶜAbdi'ṣ-Ṣamed'den, o, Ebū ᶜImrān el-Cevnī'den, o, Ebū Bekr İbn ᶜAbdillah İbn

---

158. Bkz. *el-Cāmiᶜu'ṣ-ṣaḥīḥ*, IV. 688.
159. *Ṣaḥīḥu Muslim bi şerḥı'n-Nevevī*, III. 17.



Ebū Mūsa'l-Eş'arī
(Al. b. Ḳays)
Ebū Bekr b.'Al. b. Ḳays
Ebū 'Imrāni'l-C vnī
'Abdulazīz b.'Abdis-Ṣamed
Alī b. 'Abdillah
Muḥammed b.Musennā
'Abdullah b. Ebil Esved
Nasr b. 'Alī
Ebū Gassān
İsḥaḳ b. İbrāhīm
Muḥammed b.Beşşār
Buḫārī
Muslim
Tirmizī
İbn Māce

TABLO: 5

Ḳays'tan, o da babası ʿAbdullah İbn Ḳays Ebū Mūsā'l-Eşʿarī'den almıştır[160].

El-Buḫārī'nin isnadında, şeyhinin şeyhi olarak yer alan ʿAbdu'l-ʿAzīz İbn ʿAbdi'ṣ-Ṣamed, aynı zamanda, Muslim, et-Tirmiẕī ve İbn Māce'nin de şeyhlerinin şeyhidir. Zira Muslim, Naṣr İbn ʿAlī, Ebū Gassān ve İsḥaḳ İbn İbrāhīm vasıtasıyle[161], et-Tirmiẕī ve İbn Māce de, Muḥammed İbn Beşşār vasıtasıyle[162] hadîsi ʿAbdu'l-ʿAzīz İbn ʿAbdi'ṣ-Ṣamed'den rivayet etmişlerdir.

Et-Tirmiẕī'nin açıkladığına göre, mezkûr hadîs, "hasen sahîh bir hadîstir"[163].

7. Delillerin münakaşası

Yukarıda, yalnız *Kutub-i Sitte*'ye istinaden zikrettiğimiz hadîsler, ru'yetin isbatı ve Allah Ta'âlânın Kıyamet Günü mü'minler tarafından görülmesinin mümkin ve câiz olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaları bakımından ehli sunnet imamlarının dayandıkları en kuvvetli delillerden olmuştur. Hadîsçiler, mezkûr hadîslerin sıhhati üzerinde her hangi bir tereddüt izhar etmemişler, aksine bunları, Kur'ânı Kerîmde vârid olan ru'yetle ilgili âyetlerin tefsiri saymışlardır.

Mutezileye göre ise, bu hadîsler âhâd hadîslerdir; âhâd hadîslerin tarîkı ilim olan bir şeyde delil olarak kabul edilmeleri câiz değildir. Çünkü bu hadîsleri nakledenlerden her birinin, naklettiği hadîste hataya düşmesi veya yalan söylemesi ihtimal dâhilindedir. Üzerinde hataya düşülmesi mümkin olan bir şeye dayanılarak kesin hüküm vermek doğru değildir. Âhâd hadîslerle, ancak dinin fer'î

160. Bkz. *Ṣaḥīḥ*, VI. 56.
161. Bkz. *Ṣaḥīḥ* (i-Muslim), I. 163.
162. Bkz. *el-Cāmiʿu'ṣ-ṣaḥīḥ*, IV. 673; *Sunen*, I. 80.
163. *El-Cāmiʿu'ṣ-ṣaḥīḥ*, IV. 674.

meselelerinde amel edilir; fakat tevḥīd ve ʿadl gibi usûl-i dîne taalluk eden meselelerde isnadları sahîh ve ravileri taʿndan sâlim olsalar bile, bu hadîslerle amel edilmez. Oysa ki bu râvilerin hepsinin de taʿndan sâlim oldukları ileri sürülemez. Meselâ Cerīr İbn ʿAbdillah hadîsinin râvilerinden olan Ḳays İbn Ebī Ḥāzim, ömrünün sonlarına doğru aklı teğayyür etmiş bir kimsedir; ru'yet hadîsini de bu halde iken rivayet etmiş olması mümkindir[164].

---

164. El-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār, *el-Muğnī*, IV. 226. Mutezile imamlarından olan ʿAbdu'l-Cabbār (Ö. 415 H.), Ḳays'ın ömrünün sonlarına doğru aklını yitirdiğini söyledikten sonra, ondan ru'yet hadîsini rivayet eden İsmāʿīl İbn Ebī Ḫālid'in Ḳays hakkındaki bir sözünü nakleder ve bununla Ḳays-ın aklını yitirmiş olduğunu isbat etmeğe çalışır. ʿAbdu'l-Cabbār'ın İsmāʿīl'den naklettiğine göre, bir gün Ḳays İsmāʿīl'e para vermiş ve "bununla bana bir sopa al, köpekleri döveyim" demiş. Burada ʿAbdu'l-Cabbār'ın dikkatından kaçtığı anlaşılan bir husus var. Gerçekten Ḳays'ın, ömrünün sonlarına doğru aklını bozduğunu eẕ-Ẕehebī de İsmāʿīl İbn Ebī Ḫālid'den nakletmiştir (bkz. *Mīzānu'l-iʿtidāl*, III. 393). Eẕ-Ẕehebī tarafından nakledilen haber şöyledir: "İsmāʿīl, Ḳays'ın güvenilir bir kimse olduğunu, fakat yaşlanıp yüz yaşını geçince tahrîfe başladığını söyler". Gerek ʿAbdu'l-Cabbār'ın ve gerekse eẕ-Ẕehebī'nin naklettikleri benzer haberlerden anlaşılıyor ki, İsmāʿīl İbn Ebī Ḫālid, Ḳays'ın son senelerinde aklını yitirdiğini biliyordu; çünkü bunu bizzat kendisi haber vermiştir. Buna göre, İsmā'īl'in, Kays-tan bu halde iken ru'yet hadîsini almış olması mümkin değildir; çünkü râvilerin cerh ve ta'dîlinde "ihtilâta maruz kalmış râvi" konusu mühim bir yer işgal eder. Hadîsçiler çeşitli sebeplerle hâfızasını veya aklını yitirmiş olan râvileri büyük bir titizlikle araştırmışlar ve bu hastalığın başlangıç tarihini tesbit etmeğe çalışmışlardır. Bu tarihe kadar,

Keza Ebū Hurayra hadîsi de, onun, Hazreti Peygamberden yaptığı rivayetlerde kolaya kaçması ve başkalarından yaptığı rivayetlerle karıştırması dolayısıyle delil olarak kullanılması câiz değildir[165].

Diğer taraftan, ru'yetle ilgili olarak rivayet olunan bu hadîsler, mutezile şeyhlerinin rivayet ettikleri hadîslere muârızdır. Meselâ Cābir İbn ʿAbdillah'ın rivayet ettiği bir hadîsinde Hazreti Peygamber "hiç kimse Allah'ı dünyada ve âhırette görmiyecektir" buyurmuştur[166]. Bu-

---

râvinin rivayet ettiği hadîsleri kabul etmişler, fakat bu tarihten sonraki hadîslerini almamışlar, alanları da bu yönden cerh etmişlerdir (bkz. İbn Ḥacer, *Nuḫbetu'l-fiker şerḥi*, s. 70). Gerçek bu olunca, mutezilî ʿAbdu'l-Cabbār'ın, Ḳays'ın ru'yet hadîsini aklını yitirdikten sonra rivayet etmiş olması ihtimalinden bahsetmesi yersizdir. Bilhassa, onun hastalıktan önce güvenilir bir râvi olduğunu söyleyen İsmāʿil İbn Ebī Ḫālid'in hastalıktan sonra bu hadîsi ondan alabileceğini söylemek, haksız bir ta'ndır. Yukarıda da açıkladığımız gibi el-Buḫārī'nin *Ṣaḥīḥ*'inde Ḳays'ın ru'yet hadîsi, hem İsmāʿil İbn Ebī Ḫālid, hem de Beyān İbn Bişr tarafında rivayet edilmiştir. Eğer Ḳays, bu hadîsi aklını yitirdikten sonra rivayet etmiş olsaydı, ne İsmāʿil, ne de Beyān onu alırlardı; almış olsalar bile, kendileri cerhe müstehak olurlar ve onlardan bu hadîs rivayet edilmezdi.

165. El-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār, *el-muğnī*, IV. 227. Mutezile imamı ʿAbdu-l-Cabbār'ın Ebū Hurayra tarafından Hazreti Peygamberden rivayet edilen ru'yet hadîsini, Ebū Hurayra'yı delilsiz bir itham ile reddetmesi ve aynı hadîsin Ebū Saʿid el-Ḫudrī tarafından da rivayet edilmiş olduğundan habersiz görünmesi dikat çekicidir.

166. Aynı yer. Mutezile şeyhleri tarafından rivayet edilen bu haberin hangi muteber hadîs kitabında yer aldığını tesbit etmek mümkin olmamıştır.

nun gibi, Ebū Zerr el-Gıfārī'nin Hazreti Peygambere "Rabbını gördün mü?" diye sorması, onun da "O bir nurdur; nereden göreyim?" demesi de, ru'yeti isbat eden hadîslere muhaliftir[167].

Eğer haber sahîh olsaydı, ru'yeti isbat eden diğer haberlere elbette muhalif ve muârız olur, fakat bu takdirde, hadîs usûlünde maruf ve meşhur olan metod gereğince, ya tercih sebepleri gözününde bulundurularak haberlerin birisi tercih edilir, yahutta haberlerin telifi cihetine gidilirdi (te'vilu muhtelifi'l-hadîs). Ancak, hiç bir sahîh hadîs kitabında yer almayan ve mevzû olması muhtemel bulunan bir haberin, sıhhati üzerinde ittifak hasıl olmuş bir başka habere muhalefetinin hiç bir tesiri olmadığı, hadis ilmini ihtisas sahası yapmış ulemanın kabul ettikleri bir husustur (Bkz. İbn Ḥacer, *Nuḥbetu'l-fiker şerhi*, s. 47).

167. Ebū Zerr'den rivayet olunan hadîs sahîhtir ve Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'inde de yer almıştır (bkz. I. 161). Ancak Hazreti Peygamberin İsrā'da Rabbını görüp görmediği konusu ile ilgilidir. En-Nevevînin el-Ḳāżī ʿIyāż' dan naklen verdiği bilgiye göre, selef ve halefin bu konuda değişik görüşleri vardır. Ummu'l-mu'minîn ʿAişe, kendisinden gelen muhtelif rivayetlere göre, Hazreti Peygamberin İsrā'da Rabbını gördüğünü reddetmiştir. Ebū Hurayra'dan ve diğer bazı sahabîlerden de Hz. ʿĀişe'yi teyid eden rivayetler gelmiştir. Hadîsçilerden ve kelâmcılardan bir gurup da bu görüşe zâhib olmuştur. İbn ʿAbbās, Ebū Zerr ve Kaʿb'dan ise, Hazreti Peygamberin, Rabbını gözü ile gördüğü rivayet edilmiştir. El-Ḥasan da bunu yemin ederek söylemiş; İbn Mesʿūd'dan, Ebū Hurayradan, Aḥmed İbn Ḥanbel'den, Ebu'l-Ḥasan el-Eşʿarī ve ashabından bu mealde haberler rivayet edilmiştir. Bazı imamlar da, bu mesele üzerinde vâzıh bir delil bulunmadığı için tevakkuf etmişler, her hangi bir görüş ileri sürmemişlerdir. Bununla beraber, Hazreti Peygamberin Rabbını görmüş

Âhâd hadîslerin bu konuda delil olarak kullanılması kabul edilse bile, bunların birbirlerine muârız oldukları görülünce, aklın ve Kitab'ın delâlet ettiği haberleri tercih etmek gerekir; akıl ve Kitab (Kur'ân) ise, ru'yetin mümkin ve câiz olmadığına delâlet eder[168].

---

olması mümkin ve câizdir. Mūsā (a.s.)nın O'nu görme isteği, bunun cevazına bir delildir; zira onun câiz olmıyan bir şeyi Rabbından istemesi mümkin değildir (bkz. *Ṣaḥīḥu Muslim bi şerḥı'n-Nevevī*, III. 4–5).
Netice itibariyle mutezile imamı ʿAbdu'l-Cabbār'ın, Ebū Ẕerr hadîsini Allah Ta'âlânın Kıyamet Günü mü'minler tarafından görüleceğini isbat eden hadîslere muârız göstermesi, bu hadîsleri reddedebilmek için girişilmiş zoraki bir gayret olarak görünmektedir. Yukarıda da işaretolunduğu gibi, Ebu Ẕerr hadîsi, Hazreti Peygamberin dünyada iken Rabbını göremediğine delâlet eder. Diğer taraftan Ebū Ẕerr'den aynı haber "Rabbını gördün mü?" sualine karşı "bir nûr gördüm" cevabiyle de rivayet edilmiştir (bkz. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I. 161). Bu rivayet, ʿAbdu'l-Cabbār'ın istinad ettiği diğer rivayeti tavzih edici mahiyettedir ve Allah Taâlâ'nın bir "nûr"la çevrilmiş olduğuna ve Hazreti Peygamberin O'nu görmesine bu nûrun engel teşkil ettiğine delâlet eder; zira Allah Ta'âlâ zâtı itibariyle elbette bir nûr değildir. Binâanaleyh Allah Ta'âlânın bu nûr sebebiyle dünya insanına görünmesi mümkin olmasa bile, Kıyamet Günü bu nûrun kalkmasıyle mü'minlerin O'nu görmeleri imkân dâhiline girecektir. Bu bakımdan ʿAbdu'l-Cabbār'ın Ebū Ẕerr hadîsini âhırette vukubulacak ru'yeti isbat eden hadîslere muârız göstermesi yersizdir.

168. El-Ḳāżī ʿAbdu'l-Cabbār, *el-Muğnī*, IV. 230. Ru-yetle ilgili âyetler üzerinde dururken de gördüğümüz gibi, Kur'ânın adem-i ru'yete delâleti, ancak itizal görüşü içinde tevil yolu ile mümkin olabilmektedir. Tevile gidilmediği takdirde âyet-

Mutezile imamlarından Ebū ʿAlī el-Cubbāʾīye göre, ru'yetle ilgili olan bu haberler kabul edilecek olursa, teşbihi gerektiren diğer bütün haberleri kabul etmek icabeder. "Rabbımı en güzel surette gördüm", "elini iki omzum arasına koydu", "O, muhakkak dünya semasına iner" gibi haberlerin hepsi de teşbihe delâlet eder ve bunlar, ru'yet hadîslerinden daha açık ve daha meşhurdurlar[169].

---

lerin zâhiri ru'yetin cevazına delâlet eder; nitekim bunu mutezile imamları da kabul ettikleri içindir ki onların tevili cihetine gitmektedirler. Âyetler ru'yetin cevazına delâlet ettiğine göre, eğer varsa, muarız haberler arasında tercih edilmesi gerekenin ru'yetin cevazına delâlet eden haberler olması gerekir. Aklın delâletine gelince, bu da, ancak mutezilî akıllar için bahis konusu olabilir. Ehli sunnete göre, hiç bir Kur'ân âyeti akla aykırı değildir.

169. Aynı yer. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, mutezileye göre teşbîhe delâlet eden bu haberler, sahîh olarak Hazreti Peygamberden rivayet edildikleri tesbit olunduktan sonra, selef tarafından geldikleri şekilde kabul edilmiş, fakat tevili cihetine gidilmemiştir. Hazreti Peygamber sahîh olarak Allah Ta'âlâ için bir "suret", bir "yed" ve "nüzûl" isbat etmişse, bunu mahlûkatın suret, yed ve nüzûlüne benzeterek isbat etmemiştir. Bunların hepsi Allah Ta'âlânın sıfatları ve fiilleri olup kendi zâtına mahsustur. Keyfiyyetten uzaktır; hiç bir şey O'nun misli gibi değildir (Şūrā sûresi 42, 11). Bununla beraber, bir mutezilîyi, zâhiri teşbîhe delâlet eden âyetleri tevile ve haberleri de redde sevkeden âmil, öyle anlaşılıyor ki, Allah Ta'âlânın bu sıfatları bahis konusu olduğu zaman, bunları insanların sıfatlarıyle karşılaştırıp mukayese etmesi ve mahlûkatın sıfatlarından başkasını düşünememesidir. ʿArş üzerinde istivā'yı, ancak insanın bir minder üzerinde oturuşu keyfiyetiyle anlıyabilmekte, "yedu'llah" veya "vechu'llah", ona, kendi taşıdığı el ve yüzden

Bununla beraber, teşbihe delâlet etmekten uzak görünen Cerîr hadîsi [170] sahîh kabul edilse bile, bunun gerçeğe uygun tevili mümkindir. Şöyle ki, Cerîr, rivayetînde "Rabbınızı göreceksiniz" demiştir. "Ru'yet", lugatta "ilim" manâsına gelir. Buna göre, haberde geçen bu sözün manâsı "Rabbınızı bileceksiniz" demek olur. Nitekim Kur'ânı Kerîmde "elem tera" (görmüyor musun?) ibaresiyle başlıyan âyetlerde "ru'yet" kelimesi "bilmek" manâsında kullanılmıştır[171]. Maamafih mutezile şeyhleri, doğruluk ihtimali az olan âhâd hadîslerin zoraki tevilini câiz görmemişlerdir [172].

Mutezilenin, ru'yetle ilgili hadîsler hakkındaki görüşleri, umumiyet itibariyle, yukarıda açıklamağa çalıştığımız hususlar üzerinde toplanmıştır. Bunları bir cümle ile özetlemek gerekirse, denebilir ki, mezkûr hadîsler, âhâd haberlerdir; usûl-i dinde haber-i âhâd ile amel edilmez; akla ve Kitaba aykırı olmaları da, onların sıhhatları hakkındaki tereddüdü kuvvetlendirmektedir.

Mutezilenin ru'yet hadîsleri hakkındaki bu görüşîeri kanaatımızca gerçeğe uygun değildir ve onları âhâd olmaları dolayısıyle reddetmek yanlıştır. Bu hadîsleri Kur'ânı Kerîme parelel olarak teyid ve takviye eden ve mutevatir olarak nesilden nesile intikal eden bir ru'yet inancı vardır ki, mutezile bu inancı nazarı dikkata almamıştır.

Daha önce üzerinde durduğumuz ru'yet âyetlerinin mutezile tarafından yapılan tevilleri ve ehli sunnet imam-

---

başka bir şey ifade etmemektedir. Oysa ki bunların hepsi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Allah Ta'âlânın zâtına mahsûstur; keyfiyetten uzaktır; hiç bir şey O'nun misli gibi değildir.

170. Aynı yer.
171. Aynı eser, IV. 231.
172. Aynı eser, IV. 233.

larının bu âyetler hakkındaki görüşleri bir tarafa bırakılırsa, mezkûr âyetlerin, ilk devirde sahabîlerin zihinlerinde ru'yetle ilgili bazı istifhamlar yaratmamış olması mümkin değildir. Bu istifhamlar şüphesiz, ru'yetin Allah üzerine câiz olup olmadığı meselesine matuftur ve Kur'ân âyetlerinin manâ ve mahiyetini öğrenmek arzu ve hevesine sâhip bazı sahabenin, bu istifhamlardan kurtulmak için Hazreti Peygambere başvurmaları da diğeri kadar tabii olmak icabeder; çünkü dinleriyle ilgili konularda sahabenin Hazreti Peygambere sık sık sual sordukları, bilinen hususlardandır. Hattâ bu suallerden bir kısmının vahiy yolu ile cevaplandırıldığı, Kur'ânı Kerîmde yer alan ve "yes'elūneke" (sana sorarlar) ibaresiyle başlıyan âyetlerden anlaşılmaktadır[173]. Bazan lüzumsuz ve yeri olmıyan şeyler hakkında bile sual sorulduğu olmuş ve Kur'ânı Kerîm, bu çeşit sual soranlara "ey îman edenler, açıklandığı

---

173. Meselâ, yes'elūneke ʿani'l-ehille (sana hilâl halindeki ayları sorarlar) (Baḳara 2, 189); yes'elūneke mā ẕā yunfiḳūn (sana ne infak edeceklerini sorarlar) (Baḳara sûresi 2, 215); yesʾelūneke ʿani'ş-şehri (sana ay hakkında sorarlar) (Baḳara sûresi 2, 217); yesʾelūneke ʿani'l-ḫamri ve'l-meysiri (sana içki ve kumar hakkında sorarlar) (Bakara sûresi 2, 219); yesʾelūneke ʿani'l-yetāmā (sana yetimler hakkında sorarlar) (Baḳara sûresi 2, 220); yeselūneke ʿani'l-maḥīż (sana kadınların ay halinden sorarlar) (Baḳara sûresi 2, 222); yesʾelūneke mā ẕā uḥılle lehum (sana, kendilerine neyin helâl kılındığını sorarlar) (Māʾide sûresi 5, 4); yesʾelūneke ani's-sāʿati (sana Kıyamet Saati hakkında sorarlar) (Aʿrāf sûresi 7, 186); yesʾelūneke ʿani'l-Enfāl (sana ganimetler hakkında sorarlar) (Enfāl sûresi 8, 1); yesʾelūneke ʿani'r-rūḥı (sana ruh hakkında sorarlar) (İsrāʾ sûresi 17, 85); yesʾelūneke ʿan ẕi'l-ḳarneyni (sana Zulkarneyn hakkında sorarlar) (Kehf sûresi 18, 84).

zaman hoşunuza gitmiyecek şeyler hakkında sual sormayınız"[174] ihtarında bulunmuştur. Şu var ki, Hazreti Peygambere sorulan bütün suallerin ve bu suallere verilmesi gerken cevapların tamamının Kur'ânı Kerîmde yer aldığını iddia etmek elbette mümkin değildir. Bu suallerin büyük bir kısmı, ya Hazreti Peygamberin ictihad eseri, ya Kur'ân âyetlerinin delâleti, yahutta Rabbının Kendisine verdiği Peygamberlik bilgisi içinde cevaplandırılmış, fakat yukarıda örneğini verdiğimiz bazı sual ve cevapları gibi Kur'ânı Kerîme girmemiştir. Bununla beraber, hadîs kitapları gözden geçirilecek olursa, "Hazreti Peygambere sordum", "sorduk", "soruldu" veya "sordular" ibareleriyle başlıyan ve sahabeden rivayet edilen yüzlerce hadîsin yer aldığı görülür. İşte Ebū Hurayra ve Ebū Saᶜīd el-Ḫudrī'den nakledilen ru'yet hadîsi de bunlardan birisidir ve yukarıda verdiğimiz hadîs metinlerinde de görüldüğü gibi "bazı kimseler Hazreti Peygambere, yâ Rasûlallah, Kıyamet Günü Rabbımızı görür müyüz? diye sordular" ibaresiyle nakledilmiştir.

Hazreti Peygamberin, ru'yetle ilgili bu suali, Kur'ân âyetlerinin delâlet ettikleri manâ doğrultusunda cevaplandırdığına şüphe yoktur. Fakat her hal u kârda, mutezilenin iddia ettiği gibi, ru'yet hadîslerini âhâd haberlerden oldukları için kabule şâyân görmesek bile, hiç olmazsa, ilk devirde, gerek Hazreti Peygamberin ve gerekse ashabının ru'yet hakkındaki görüş ve düşünüşlerinin, yahut inanç ve kanaatlarının ne olduğunu soruşturmak gayet tabii olmak icabeder. Çünkü Kur'ânı Kerîmde ru'yetle ilgili bazı âyetler vârid olduğuna göre bu âyetlerin, başta Hazreti Peygamber olmak üzere, onun ashabı üzerinde ru'yet hakkında müsbet veya menfi bir inanç ve kanaat hasıl etmemeleri mümkin değildir. O halde bu inanç ve kanaat nedir?

---

174. Māʾide sûresi 5, 101.

Bunun, ya ru'yetin mümkin ve câiz, ya da mutezilenin iddia ettiği gibi gayri mümkin ve gayri câiz olarak tecellî etmesi gerekir; bir üçüncü şıkkın düşünülmesi mümkin değildir. Eğer, mutezile imamlarının iddia ettikleri gibi ru'yet gayri mümkin bir şey olsaydı, gerek Hazreti Peygamberden ve gerekse sahabeden buna delâlet eden haberler gelir, dinle ilgili olarak rivayet edilmiş diğer haberler gibi bize kadar ulaşırdı. Oysa ki biz, sahîh hadîs kitaplarında, bu manâda rivayet edilmiş tek bir hadîse rastlamıyoruz. Buna karşılık, ru'yeti isbat eden hadîslerin yirmiden fazla sahabîden rivayet edildiğini ve bunların mutevatir-i manevî derecesine ulaştığını görüyoruz[175]. Bu hadîslerin hepsini zayıf kabul etmek ve dine taalluk eden bir konuda onları dikkata almak için, onların manâsını nakzeden ve onlardan daha sahîh oldukları tesbit edilen başka hadîsler bulunması lâzımdır. Aksi halde bu, ekseriyetin sahîh kabul ettiği hadîsleri delilsiz reddetmek

175. Bkz. İbn. Ḳayyim el-Cevziyye, *Ḥādi'l-ervāḥ*, s. 71. Burada, Hazreti Peygamberden ve ashabından rivayet edilen ru'yetin cevazı ile ilgili hadîslerin mutevatir olduğu kaydedilir ve bu hadîsleri rivayet eden sahabîlerin isimleri verilir. Bu sahabîler şunlardır: Ebū Bekr eṣ-Ṣıddīḳ, Ebū Hurayra, Ebū Sa'īd el-Ḫudrī, Cerīr İbn 'Abdillah el-Becelī, Ṣuheyb İbn Sinān, 'Abdullah İbn Mes'ūd, 'Alī İbn Ebī Ṭālib, Ebū Mūsa'l-Eş'arī, 'Adiy İbn Ḥātim eṭ-Ṭā'ī, Enes İbn Mālik, Burayde İbn Ḥuṣayb, Ebū Razīn, Cābir İbn 'Abdillah, Ebū Umāme el-Bāhili, Zeyd İbn S̱ābit, 'Ammār İbn Yāsir 'Āişe Ummu'l-mu'minīn, 'Abdullah İbn 'Omer, 'Umāra İbn Ruvaybe, Selmān el-Fārisī, Ḥuẕeyfe İbnu'l-Yemān, 'Abdullah İbn 'Abbās, 'Abdullah İbn 'Amr İbni'l-'Āṣ (hadîsi mevkûftur), Ubeyy İbn Ka'b, Ka'b İbn 'Ucra, Fużāle İbn 'Ubeyd (hadîsi mevkûftur), ve ismi zikredilmeyen bir sahabî.

manâsına gelir ki, bu da, dini, yönünden saptırmak gayesine matuf yanlış bir davranış olur.

O halde, âhâd haberlerden oldukları için ru'yetle ilgili hadîsleri kolayca reddetmek mümkin değildir; fakat her hal u kârda, bunların üzerinde bazı tereddütler hasıl olduğu düşünülse bile, ru'yetin gayri mümkin olduğunu isbat edecek başka haberler bulunmadığına göre, İslâmî kaynaklarda yer alan ve ru'yetin vukubulacağına delâlet eden bu haberleri, Kur'ânın parelelinde toplum inancını aksettiren haberler olarak kabul etmek gerekir. İşte Hazreti Peygamber devrinden itibaren ru'yeti isbat eden her bir haber, âhâd haber olarak rivayet edilmiş olsa bile, mutevatir derecesine ulaşan husus, yine Hazreti Peygamber devrinden beri toplumun sâhip olduğu bu inançtır. Nesiller arasına, ru'yetin vukubulacağını reddeden mutezile ve benzeri fırkaların girmesi bile, bu inancın mutevatir olarak intikaline engel olmamıştır.

8. Netice

Delillerin münakaşası göstermiştir ki, ehli sunnet yönünden ru'yetu'l-lah, kıyamaet Günü mü'minler için mümkin ve Allah üzerine câiz olan bir şeydir. Kur'ânı Kerîmde vârid olan âyetler ve Hazreti Peygamberden rivayet edilen hadîsler, buna delâlet ederler. Kur'ânı Kerîm insanlara, anlayıp kendisiyle amel etmeleri için gönderilmiş, Hazreti Peygamber de onu hem teblîğ, hem de, ihtiyaç hasıl olan yerlerde tebyîn ve tafsîl ile görevlendirilmiştir. Ru'yete taalluk eden âyetler, anlaşılışları itibariyle ru'yetin mümkin ve Allah üzerine câiz olduğuna ve Kıyamat Günü mü'minler için gerçekleşeceğine delâlet ettiklerine göre, müslümanların bu âyetleri anlayışlarında her hangi bir hata mevcut değildir. Anlayıştan mütevellid bir hata bulunsaydı bile, bunun, Hazreti Peygamber tarafından düzeltilmemiş olması kaabil değildir. Oysa ki Hazreti

Peygamberden gelen haberler, müslümanların bu âyetleri anlayışlarında her hangi bir hata bulunmadığını göstermekte ve hattâ onları teyîd ve takviye etmektedirler. Bununla beraber, âyetleri anlayışta bir hata varsa, bu, ru'yetin gayri mümkin ve Allah üzerine gayri câiz olduğunu iddia edenlerin anlayışlarındadır. Bu hatanın büyüklüğü o kadar açık ve o kadar kesindir ki, onun içine düşenlerin, ru'yetle ilgili âyetleri, anlaşılan manâlarından saptırmaktan ve onlara, tevil adını verdikleri bir metodla, kendi anlayışlarına uygun manâlar vermekten kurtulamamaları, bunun başlıca delilini teşkil eder. Bu bakımdan hiç tereddüt etmeden denilebilir ki, ru'yetle ilgili âyetler, önce, hem muvafık hem muhalif, yani hem ehli sunnet hem mutezile olmak üzere, bütün müslümanlar tarafından aynı manâda anlaşılmışlardır ve aralarında hiç bir ihtilâf yoktur. Fakat sonradan mutezile, bu âyetler hakkındaki anlayış, yahut âyetlerin manâsı hoşlarına gitmediği veya gerçek düşüncelerine uymadığı için, onları tevil etmişler, ve lâfızlara, delâlet ettikleri manâya ters düşen manâlar vermişlerdir. Bu, onların anlayışlarındaki hatanın ve ehli sunnet anlayışındaki isabetin en şaşmaz ölçüsüdür.

Mutezile yönünden ise, Allah Ta'âlânın Kıyamet Günü görülmesi mümkin değildir; çünkü görme fiili, görülecek şeyin belirli bir cihette ve belirli bir mekânda bulunmasıyle gerçekleşir; bu ise onun cisim olmasıyle mümkindir; Allah Ta'âlâ cisim değildir; dolayısıyle görülmesi de mümkin değildir.

Görüldüğü gibi, mutezile nazarında ru'yetin ademi cevazını isbat için naklî delile ihtiyaç yoktur; akıl, bu meselenin çözümlenmesinde yeterlidir. Bununla beraber, aklı teyîd ve takviye eden naklî bir delil varsa fe-ni 'melmatlûb... Fakat bu naklî delil, aklın hükmüne aykırı dü-

şerse, o zaman delili tevil etmekten ve akla uydurmaktan başka çare yoktur; bu zahmete de ancak Kur'ân âyetleri için katlanılabilir; hadîsler için değmez.

Ru'yet hakkında söylenebilecek son söz, kanaatımızca bu mesele, hem bir inanç, hem de bir başka dünya ile ilgili olması dolayısıyle, aklın dar çerçevesi içinde halledilebilecek bir mesele değildir. Biz Kıyamet ahvalini, ister Kur'ândan ister hâdîsten, ancak sahih haberler vasıtasıyle öğrenebiliyoruz. Burada mühim olan husus, bu haberlerin, sâhiplerinin kasdettikleri manâya uygun bir şekilde değerlendirilmeleridir ve aklın rolü de bu değerlendirmede bahis konusu olabilir. Aksi halde, ulaşılan netice, keyfî bazı tahminlerden başka bir manâ ifade etmez.

BİBLİYOGRAFYA

Aḥmed Emīn, *Fecru'l-İslām* (Ḳāhire 1374/1955)

Aḥmed İbn Ḥanbel, *er-Reddu ᶜala'l-Cehmiyye* (Dârul Funûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı 5–6)

Āmidī Seyfu'd-Dīn Ebu'l-Ḥasan ᶜAlī İbn Muḥammed *el-Iḥkām fī uṣūli'l-aḥkām* (Mıṣır 1332/1914)

Bağdādī Ebū Manṣūr ᶜAbdu'l-Ḳāhir İbn Ṭāhir, *el-Farḳ beyne'l-firaḳ* (Mıṣır 1367)

Bağdādī Ebū Manṣūr ᶜAbdu'l-Ḳāhir.., *Uṣūlu'd-dīn* (İst. 1346/1928)

Buḫārī Ebū ᶜAbdillah Muḥammed İbn İsmāᶜīl, *(Ṣaḥīḥ) el-Cāmiᶜu'ṣ-ṣaḥīḥ* (İst. 1315)

Ebū Dāvūd Suleymān İbnu'l-Eşᶜaṣ es-Sicistānī, *es-Sunen* (Mıṣır 1311/1952)

Ebū Ḥayyān Ebū ᶜAbdillah Muḥammed İbn Yūsuf, *et-Tefsīru'l-kebīr* (Mıṣır 1328)

Eşᶜarī Ebu'l-Ḥasan, *el-İbāne* (Ḥaydarābād 1367/1948)

Eşᶜarī Ebu'l-Ḥasan, *Maḳālātu'l-İslāmiyyīn* (İst. ?)

Ḫaṭīb Bağdādī, *Taḳyīdu'l-ᶜılm* (Dımaşḳ 1949)

Ḫayyāṭ el-muᶜtezilī Ebu'l-Ḥuseyn ᶜAbdu'r-Raḥīm, *el-İntiṣār*

İbn Ḥacer el-ᶜAsḳalānī, *Fetḥu'l-bārī bi şerḥı'l-İmām el-Buḫārī* (Mıṣır 1319)

İbn Ḥacer el-ᶜAsḳalānī, *Nuḫbetu'l-fiker şerhi* (terc. Doç. Dr. Talât Koçyiğit, İlâhiyat Fakültesi yay. 1971)

İbn Ḥazm Ebū Muḥammed ʿAlī el-Endelusī eẓ-Ẓāhiri, *el-İḥkām fī uṣūli'l-aḥkām* (Mısır 1345)

İbn Ḳayyim el-Cevziyye Ebū ʿAbdillah Muḥammed, *Ḥādi'l-ervāḥ* (Mısır ?)

İbn Ḳayyim el-Cevziyye..., *eṣ-Ṣavāʿiḳu'l-mursele* (Mısır ?)

İbn Māce Muḥammed İbn Yezīd Ebū ʿAbdillah el-Ḳazvīnī, *es-Sunen* (Mısır 1349)

İbn Teymiyye, *el-ʿAḳāʾidul - ḥamaviyye* (Mecmūʿatu'r-resāʾil, Mısır 1323)

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ EbūʿAmr eṣ-Şahrazūrī. *ʿUlūmu'l-ḥadīs* (Haleb 1350)

Ḳāẓī Ebu'l-Ḥasan ʿAbdu'l-Cabbār el-Muʿtezilī, *el-Muğnī fī ebvābi't-tevḥīd ve'l-ʿadl* (Mısır ?)

Koçyiğit Talât, *Hadîsçilerle kelâmcılar arasındaki münakaşalar* (İlâhiyat Fakültesi yay. 1969)

Ḳurṭubī ʿAbdullah Muḥammed İbn Aḥmed, *el-Cāmiʿli-aḥkāmi'l-Ḳur'ān* (Ḳāhire 1358/1939)

Māturīdī Ebū Manṣūr Muḥammed, *et-Tevḥīd* (Beyrūt 1970 kop.)

Muslim İbnu'l-Ḥaccāc el-Ḳuşeyri, *(Ṣaḥīḥ) el-Cāmiʿu'ṣ-ṣaḥīḥ* (Mısır 1374/1955)

Nevevī Muḥyiddīn Yaḥyā İbn Zekeriyyā, *Şerḥu Ṣaḥīḥi Muslim* (Mısır ?)

Rāzī Faḥru'd-Dīn, *(Tefsīr) et-Tefsīru'l-kebīr* (Matb. Âmire 1308)

Suyūṭī Celālu'd-Dīn, *Tedrību'r-rāvī fī şerḥı Ṭaḳrībi'n-Nevevī* (Mısır 1379/1959)

Şāfiʿī Ebū ʿAbdillah Muḥammed İbn İdrīs, *er-Risāle* (Mısır 1358/1940)

Ṭabarī Ebū Caʿfer Muḥammed İbn Cerīr, *(Tefsīr) Cāmiʿ u'l-beyān ʿan teʾvīli* āyi'l-Ḳur'ān (Mısır 1373/1954)

Tirmiẕī EbūʿĪṣā Muḥammed İbn ʿĪṣā, *el-Cāmiʿ u'ṣ-ṣaḥīḥ* (Ḳāhire ?)

Ẕehebī Şemsu'd-Dīn Ebū ʿAbdillah, *Mīzānu'l-iʿtidāl* (Mıṣır 1325)

Zemaḫşerī Ebu'l-Ḳāsım Cāru'llah, *el-Keşşāfʿan ḥaḳāʾiḳı' t-tenzīl* (Mıṣır 1318)

İNDEKS

A

B

C

D

E

F

G

H

İ

K

L

M

N

O

R

S

Ş

T

U

V

Y

Z

Fiyatı: 15.00 TL.